RODOLFO MONDOLFÓ

EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA



[BIBLI]OTECA *HACHETTE* DE FILOSOFÍA

"BIBLIOTECA HACHETTE DE FILOSOFÍA"

dirigida por

GREGORIO WEINBERG

RODOLFO MONDOLFO

EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

SEGUNDA EDICIÓN CORREGIDA Y AUMENTADA

LIBRERÍA HACHETTE S. A.
BUENOS AIRES

Hecho el depósito que previene la ley 11.723.
IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

Los ensayos reunidos en este libro tienen, aunque escritos en distintas oportunidades, el fin común de iluminar algunos antecedentes (más o menos lejanos) del planteamiento de los problemas que han dado origen en nuestros días a la llamada "filosofía de la cultura". Vinculada en su actual orientación sistemática con las teorías de los valores, esta filosofía dirige su investigación hacia el conjunto orgánico de las creaciones realizadas por el espíritu humano en todo el curso de su desarrollo histórico (sociedad, costumbres, lenguaje, religión, economía, técnica, arte, ciencia, filosofía, etcétera): a lo cual Hegel llamaba "el espíritu objetivo" y hoy se denomina "cultura", creación de la humanidad que se convierte en atmósfera vital de su existencia presente y de su acción histórica ulterior.

El interés y el impulso de la investigación acerca de este objeto, de acuerdo con la opinión más autorizada y difundida, y expresada por los mismos filósofos de la cultura, se habría despertado solamente en nuestra época: y sin duda hay que llegar hasta nuestros días para encontrar un planteamiento orgánico y cabal de los problemas relativos a ese tema. Pero toda novedad, en cualquier rincón de la vida humana, tiene siempre sus gérmenes y raíces en la vida anterior, y sin ellos no puede explicarse ni comprenderse de manera adecuada su nacimiento y desarrollo. Y así también con respecto a estas investigaciones filosóficas sobre la cultura, pueden buscarse presentimientos y antecedentes antiguos cuyo interés no estriba solamente en la luz que su conocimiento proyecta sobre algún aspecto o elemento de nuestra historia pasada, sino también en la comprobación que nos ofrece del principio de continuidad histórica, que hace más claras e inteligibles nuestras

características actuales, vinculándolas con su proceso de formación.

Más aún, el conocimiento de esos presentimientos y antecedentes antiguos puede llevarnos (como confío haber demostrado) a la eliminación de la paradoja constantemente afirmada por la historiografía tradicional, según la cual el hombre pensante habría empezado por interesarse en lo más lejano y ajeno antes que en lo más cercano y propio a su existencia, en las estrellas antes que en su vida.

Por eso confío en que mis investigaciones no carecerán de interés para este público de Iberoamérica, poseído de tan hondo y vivo afán filosófico.

RODOLFO MONDOLFO

Universidad de Córdoba, 1942.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de este libro se halla agotada desde hace varios años, durante los cuales he ido publicando otras obras (El genio helénico, El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica, La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, *etc.) que parcial o totalmente se vinculan con los temas tratados en los capítulos del presente libro; y al mismo tiempo he ido preparando esta edición, aumentada con nuevos ensayos.*

Una parte de estos agregados figura ya en la edición italiana del libro (Ed. Il Mulino, Bolonia, 1956), aparecida con una introducción del doctor Renato Treves, trabajo que también se reproduce aquí. Las partes agregadas en esa edición son las siguientes: un apéndice al cap. II (Significado gnoseológico de la utilización de la técnica para la interpretación de la naturaleza), *el cap. III* (Platón y el concepto unitario de cultura humana), *y el cap. IV* (Trabajo manual y trabajo intelectual desde la antigüedad hasta el Renacimiento). *Pero además de los capítulos mencionados, se agrega en esta segunda edición castellana, como apéndice final, un ensayo sobre* el Origen del ideal filosófico de la vida, *que complementa de cierta manera la investigación del primer ensayo* (Naturaleza y cultura en los orígenes de la filosofía) *mostrando los motivos humanos, ético-religiosos, que cooperan con el desarrollo de los intereses prácticos para estimular y determinar el nacimiento y desarrollo del naturalismo presocrático.*

Con este conjunto de complementos confío que la edición presente pueda contribuir más eficazmente a la rectificación de opiniones tradicionales erróneas, a cuya revisión crítica dedico mis investigaciones sobre el pensamiento antiguo.

RODOLFO MONDOLFO

Buenos Aires, 1959.

I

NATURALEZA Y CULTURA EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA

1. La anterioridad de la filosofía de la naturaleza con respecto a la del hombre y la cultura

La filosofía de la cultura, al presentarse en nuestros días como una nueva dirección de la investigación filosófica con respecto a sus anteriores orientaciones, establece, en la historia del pensamiento filosófico moderno, una sucesión de tres fases: la primera (de Galileo a Kant) de la *filosofía de la naturaleza*, cuyo objeto central ha sido el mundo físico, es decir, el conjunto de las realidades que tienen existencia por sí mismas, independientemente del hombre y de su acción creadora o modificadora; la segunda (desde Kant hasta fines del siglo XIX) de la *filosofía del hombre*, cuyo primer y fundamental problema es el espíritu humano subjetivo, con su función cognoscitiva y su actividad moral y práctica modificadora de la naturaleza y creadora de la historia; la tercera (la más reciente) de la *filosofía de la cultura*, que concentra su atención en el problema de la cultura en su totalidad, considerada como conjunto, organismo y dinamismo de todos los productos de la actividad humana creadora (sociedad, lenguaje, costumbres, educación, vida moral, política, economía, técnica, arte, ciencia, mito, religión, filosofía, etcétera), es decir, de todas las encarnaciones o realizaciones del espíritu que pueden recogerse con fórmula hegeliana, bajo el nombre de *espíritu objetivo* [1].

[1] Cfr. Francisco Romero, *Los problemas de la filosofía de la cultura*, publicación de la Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1938.

Al afirmar la originalidad de su orientación, la filosofía de la cultura no desconoce la existencia de algunos antecedentes antiguos, como el examen particular y aislado de problemas culturales: pero niega que haya habido, hasta una fecha muy próxima a nosotros, una verdadera filosofía de la cultura que se haya propuesto el examen sistemático, orgánico y cabal de sus problemas, tal como hizo la filosofía de la naturaleza con respecto a los problemas de la realidad natural.

Los filósofos de la cultura reconocen que en el pasado se han realizado únicamente unos pocos estudios sobre sectores aislados de la cultura, sin la conciencia de su ligazón con un organismo total, en cuya unidad, solamente, cada sector podía adquirir su sentido y su explicación.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, desde hace siglos, se ha venido desarrollando una larga serie de filosofías de la historia, cuyo objeto puede llamarse justamente el *espíritu objetivo* en su desenvolvimiento; de manera que no han faltado formas anticipadas de la filosofía de la cultura, aunque solamente con J. B. Vico esta investigación llega a adquirir una conciencia adecuada de sí misma, y por eso se presenta explícitamente como *la ciencia nueva*, es decir como una nueva orientación de la filosofía.

En cambio, en la antigüedad, ningún filósofo se propuso el problema de la historia humana o de la cultura como problema central, objeto de una filosofía o ciencia *nueva:* el germen de una orientación análoga, que se había puesto de manifiesto con algún sofista, no se desarrolló en sistema filosófico durante las épocas sucesivas de la filosofía antigua, a pesar de haberse realizado investigaciones aun importantes sobre diferentes sectores particulares de la cultura (sociedad, lenguaje, derecho, Estado, técnica, arte, poesía, etcétera) y hasta una teoría del progreso humano, esbozada por algún sofista y desarrollada luego por Demócrito, Aristóteles, Epicuro, Lucrecio, Posidonio, Séneca, etcétera [2]; den-

[2] La existencia de una teoría del progreso en la antigüedad, negada injustamente por la mayoría de los historiadores, ha sido objeto de un curso mío en la Universidad de Bolonia (1921). Las conclusiones de este curso, publicadas parcialmente, en lo referente a Aristóteles (en *Scritti filosofici per le onoranze*

tro de esos sistemas, sin embargo, ha constituido siempre un sector aislado y secundario, nunca un problema central de la filosofía. De modo que no se encuentran en la antigüedad representantes de una orientación que pueda llamarse *filosofía de la cultura*, en el pleno sentido de la expresión, aunque no se pueda considerar ausente una conciencia embrionaria y parcial del problema.

Pero la cuestión que debe ser discutida es otra, que concierne a la posición recíproca y a la relación originaria entre la meditación de los problemas de la naturaleza y la de los problemas (aun juntos e indiferenciados) del hombre y de la cultura en la antigüedad. Al considerar esta cuestión, los actuales filósofos de la cultura se adhieren a una tradición larga y autorizada, que sostiene para la edad antigua, no menos que para la moderna, la anterioridad de la filosofía de la naturaleza a la del hombre y de la cultura, explicando esta aparente anomalía —que la indagación sobre lo más lejano y extraño haya precedido a la de lo más cercano y propio— por una exigencia natural de lejanía que favoreciera la perspectiva, pues de otra manera la visión habría exigido un esfuerzo de acomodación nada fácil [3].

La tradición de semejante idea tiene sus raíces en afirmaciones de Aristóteles, Cicerón y otros escritores antiguos, y tuvo modernamente a su favor el apoyo autorizado de historiadores como Eduardo Zeller (*Philosophie der Griechen*), Wilhelm Windelband (*Geschichte der abendländische Philosophie im Altertum*), Paul Tannery (*Pour l'histoire de la science hellène*), John Burnet (*Early Greek Philosophy* y *Greek Philosophy, Thales to Plato*), y el de la mayoría abrumadora de los historiadores del pensamiento antiguo. De acuerdo con su opinión, la reflexión filosófica se habría afirmado al comienzo como pura filosofía de la naturaleza, planteando los problemas del origen, de la formación y constitución del cosmos; y sólo en una segunda fase, mucho más

a *B. Varisco*, Florencia 1925) y a Vitruvio (en la revista *L'Arduo*, Bolonia, 1922), están expuestas ahora sistemáticamente en la parte IV de mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ed. Imán, Bs. As.

[3] Cfr. FRANCISCO ROMERO, en el ensayo citado.

tardía, se habría vuelto a considerar el mundo humano y sus problemas, iniciando una filosofía del hombre y la cultura.

Sin duda, los mismos que afirman esta separación de fases y anterioridad del problema cósmico respecto del humano en la reflexión filosófica, no han disimulado la extrañeza del hecho de que (según se ha observado) el pensamiento se habría dirigido antes a lo más lejano y ajeno, como el cielo y las estrellas, que a lo más próximo e íntimo, es decir, al hombre mismo y a su mundo social y moral. Pero historiadores autorizados han creído hallar una explicación persuasiva en la conocida observación de John Locke [4], según la cual el hombre, en su actividad cognoscitiva, se encuentra en la misma condición que el ojo, que puede ver directamente y sin dificultad las otras cosas, pero sólo de manera indirecta y mediante dispositivos artificiales consigue verse a sí mismo. Y Zeller, que sabía que el problema filosófico de la realidad no se plantea por las observaciones aisladas de objetos y hechos particulares carentes de conexión recíproca, sino por la visión sintética general de sus relaciones mutuas que los constituyen en sistema, afirmaba que el mundo natural se nos ofrece ante todo como una totalidad ordenada y dispuesta en vicisitudes extensas y regulares de cosas y fenómenos, mientras que el mundo de los hombres, a primera vista, nos aparece como un hormiguero confuso y agitado de individuos y de grupos, de acciones y pasiones, en cuyas relaciones recíprocas resulta más difícil reconocer un orden y una ley.

Esto serviría para explicar cómo se presentó la filosofía occidental en su primera fase histórica, con los naturalistas presocráticos, en forma de cosmología, y cómo sólo más tarde, con los sofistas y Sócrates, bajó del cielo a la tierra, volviéndose hacia el hombre y sus creaciones morales, jurídicas, políticas, artísticas, etcétera, es decir, al mundo de la cultura.

[4] En la "Introducción" de su *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

2. El problema gnoseológico de Joël y su profundización

Las voces que se han elevado para refutar la autoridad de la tradición que otorgaba a esas afirmaciones el reconocimiento de un hecho indiscutible, no han sido muchas, ni han encontrado amplio eco. El problema ha sido planteado en su aspecto esencial, es decir, como problema gnoseológico, por Karl Joël, hace unos cincuenta años en su pequeño pero vivaz y sugestivo libro: *El origen de la filosofía de la naturaleza desde el espíritu de la mística*[5]. En nombre de la teoría del conocimiento Joël preguntaba: el conocimiento de la naturaleza cósmica, es decir del objeto más extenso, más exterior y más lejano ¿cómo hubiera podido anticiparse, y en tal medida, al conocimiento del objeto más cercano y propio, o sea al de la realidad humana? ¿Cómo hubiera podido el pensamiento griego seguir el camino de las estrellas a la vida, en lugar del otro, más natural e inmediato, de la vida a las estrellas?

El problema habría podido plantearse en el terreno gnoseológico de una manera aún más profundizada y sistemática de haberse partido de las ideas desarrolladas a mediados del siglo XIX por Carlo Cattaneo en Italia, con su *Psicología de las mentes asociadas*, y por L. Feuerbach, en Alemania, con su *Humanismo real*, aceptado y profundizado por K. Marx, al demostrar el origen y la formación social de todo conocimiento humano, incluso el de la naturaleza.

El proceso de formación y desarrollo del conocimiento y del pensamiento humano, decía Cattaneo, no se puede aprehender y comprender si nos encerramos en los límites de la representación, falsa e irreal, de una conciencia individual aislada, frente a la naturaleza: desde el primer despuntar de la experiencia hasta cualquier grado ulterior de su desarrollo, la mente del hombre

[5] KARL JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1903 (3ª ed., 1926).

(recién nacido, niño, joven, adulto) siempre se mueve, se ejercita, se forma entre los estímulos mutuos de las mentes asociadas.

Sin los impulsos y contactos sociales, de los que proviene en cada uno el lenguaje con todo el conjunto de ideas y tradiciones que implícita o explícitamente contiene, el pensamiento individual no tendría actividad. Un individuo aislado no podría ser pensante: "El pensamiento es el acto más social de los hombres" [6].

Y Feuerbach, al observar que la formación del sujeto y toda afirmación cognoscitiva o práctica se desarrolla siempre en su relación con el objeto, ponía de relieve que el primer objeto con el que el hombre se encuentra relacionado es su prójimo: para llegar al conocimiento del mundo hay que pasar por el conocimiento de los otros hombres; *el otro* es el vínculo entre el *yo* y el mundo. "Me siento en dependencia de la naturaleza porque me siento en dependencia de los otros hombres; si no tuviera necesidad de ellos no tendría necesidad del mundo; por ellos me reconcilio con él. Sin los otros hombres el mundo no sólo sería para mí vacío e inanimado, sino también desprovisto de significado y de razón... Un hombre aislado se perdería como una ola en el océano, sin comprender nada de sí ni del conjunto de las cosas. El primer objeto para el hombre es el hombre". Y Karl Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* insistía en demostrar que la misma educación de los sentidos del hombre es obra de la vida social e histórica de la humanidad: "la actividad y el espíritu son *sociales* tanto por su contenido como por su origen: por lo tanto son actividades *sociales* y espíritu *social*. La escuela *humana* de la naturaleza existe sólo para el hombre *social*: en efecto sólo aquí la naturaleza existe para

[6] CARLO CATTANEO, *Dell'antitesi come metodo di psicologia sociale* ("Atti Istituto Lombardo", 1862-1863); *Della sensazione, fragmento de una psicologia delle menti associate* ("Rendiconti Istituto Lombardo", 1864); *Dell'analisi come operazione di più menti associate* ("Rendiconti Istituto Lombardo" 1866); *Corso di filosofia nel Liceo di Lugano* (todos en *Opere edite e inedite*, vol. VI y VII). Además: *Psicologia della mente solitaria secondo la storia - Psicologia delle menti associate*, publicado por F. U. SAFFIOTTI en "Atti IV Congresso internazionale di filosofia", 1911, vol. III, Génova, Formiggini. Véase ALESSANDRO LEVI: *Il Positivismo politico di C. Cattaneo*, Bari, 1928. RODOLFO MONDOLFO: *La filosofía política del siglo XIX en Italia* (Ed. Imán, Bs. As., 1942).

el hombre como *vinculación con el hombre*... como fundamento de su propia existencia *humana*... La *sociedad*, pues, es la unidad esencial, llegada a su realización, del hombre con la naturaleza." [7]

Entonces, si el interés hacia el mundo natural depende del interés hacia el mundo social como de su condición y estímulo, y si de acuerdo con las repetidas afirmaciones de Feuerbach "el hombre no llega, pues, al conocimiento del universo sino por el conocimiento de sus semejantes" [8], ¿cómo pudieron la conciencia y meditación de los problemas de la naturaleza anticiparse a las de los problemas humanos? ¿Cómo puede comprenderse y explicarse la anterioridad de una filosofía puramente cosmológica a cualquier filosofía humanista?

Sin embargo, si la realidad histórica nos presentara de una manera indiscutible esa precedencia e independencia de la filosofía de la naturaleza con respecto a cualquier filosofía de la cultura, el hecho —aunque difícil de explicar— no podría negarse en nombre del razonamiento. Pero hay que plantear ante todo este problema: la realidad histórica ¿está verdaderamente conforme con su presentación tradicional, o contiene aspectos y elementos habitualmente descuidados, que pueden presentarla bajo una luz nueva y distinta?

En este aspecto, el problema gnoseológico planteado por Joël tuvo una acción muy fecunda: la de estimular nuevas indagacio-

[7] Véase L. FEUERBACH, *Esencia del cristianismo*, págs. 113 y sigts. de la ed. francesa, 1864; y cfr. MONDOLFO, *Marx y Feuerbach*, Buenos Aires, cap. IV. Los *Manuscritos económico-filosóficos* de K. MARX permanecieron inéditos hasta su publicación reciente en K. MARX-F. ENGELS *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, por V. Adoratskij, y fueron traducidos al italiano por N. Bobbio (Ed. Einaudi, 1949). Sin conocerlos todavía, por lo tanto, escribió análogamente ANTONIO LABRIOLA (*Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma, Loescher, pág. 55): "El trabajo que se nos muestra en nuestra conciencia individual no se realiza en cada uno de nosotros, sino en tanto estamos en el ámbito de la convivencia, como seres condicionados socialmente y, por lo tanto, históricamente también. Los medios de la convivencia social constituyen la materia y los estímulos de nuestra formación interior, más allá de lo que nos ofrece la naturaleza propiamente dicha."

[8] Cfr. *Esencia del cristianismo*, págs. 114, 124, 140, 193 y sigts. de la mencionada edición francesa.

nes sobre los albores de la reflexión filosófica y sobre el camino recorrido en las primeras fases de su desarrollo. Y estas investigaciones pueden ofrecernos ahora un conocimiento más adecuado sobre la participación del mundo de la naturaleza y el de la cultura, respectivamente, en la formación de la filosofía por su fusión originaria anterior a su recíproca separación.

3. La mitología antropomórfica y el origen de la idea de ley

A la orientación hacia esas investigaciones y sus resultados no han sido completamente ajenos los propios sostenedores de la concepción tradicional ya mencionada. En efecto, reconocían que la meditación filosófica había tenido un antecedente en las representaciones religiosas, que bajo el ropaje mítico presentaban (como ya había observado entre los antiguos, Aristóteles [9]), los mismos problemas que más tarde planteó la filosofía en forma racional. Ahora bien: estas representaciones religiosas están caracterizadas por el politeísmo antropomórfico, o sea por el hecho de representar a los seres y a las fuerzas cósmicas (especialmente las mayores), como dioses, que tienen formas, caracteres y relaciones recíprocas análogas a las que ofrecen los hombres y la sociedad humana.

Y tales caracteres y relaciones son empleados justamente para hacer comprensibles y para explicar los fenómenos naturales y los hechos cósmicos: por las capacidades y tendencias físicas e intelectuales, pasionales y volitivas de los dioses antropomórficos; por la acción del amor, que los une, y del odio, que los separa; por las alianzas y las luchas, por las bodas y las generaciones y por la ordenación y las leyes de su sociedad y jerarquía.

Es decir, que los problemas cósmicos, en la reflexión mítica inicial, son concebidos esencialmente como problemas humanos, modelados sobre el ejemplo de los mismos. Pero esto significa, evidentemente, que al contemplar y tratar de comprender a la naturaleza, el pensamiento mítico posee ya los conceptos relati-

[9] *Metafísica,* 982 b.

vos al mundo humano, y por eso mismo puede emplearlos; en otras palabras, la reflexión sobre el mundo humano ha precedido a la reflexión sobre el mundo natural; y por eso ésta puede apoyarse sobre aquélla, en cuanto surge por primera vez.

Basta esta observación simple y evidente (verdadero huevo de Colón) para invertir la convicción tradicional de que la atención del hombre tiene que volverse y se ha vuelto, en efecto, a la naturaleza física antes que al mundo humano: en realidad la mitología antropomórfica demuestra lo contrario.

Pero aunque esta condición surja de la mitología, y aunque —como veremos más adelante y según observaban ya Platón y Aristóteles— en su comienzo la filosofía naturalista conserva aún algo de vestidura mítica, o sea de dependencia respecto de la reflexión sobre el mundo humano, podría pensarse que ello no afecta a lo esencial en lo que concierne a la filosofía. El problema filosófico, según se ha observado ya, se plantea primera y solamente por la visión sintética de las relaciones orgánicas que convierten la multitud de los fenómenos en sistema dominado por leyes; es decir, el nacimiento de la reflexión filosófica sobre el mundo implica el concepto de ley; de una ley universal que interviene para sistematizar el material caótico de las experiencias ofrecidas por la vida.

Hay un problema preliminar, pues, inherente al origen del concepto de ley. Este concepto de una necesidad dominadora impersonal, eterna e inmutable, ¿deriva de la consideración del mundo humano o del natural? "Del natural", contestan los partidarios de la prioridad de la filosofía cosmológica, quienes ven, con Zeller, la fuente más directa de la idea de ley en el orden manifiesto de los hechos y de las vicisitudes de la naturaleza.

En nuestros días esta tesis ha vuelto a aparecer en las investigaciones de René Berthelot sobre la antigua astrología [10]. Según Berthelot, la idea de una ley impersonal, independiente de la voluntad de un hombre o de un Dios, se afirma como idea teórica aplicada a la naturaleza antes de convertirse en idea práctica apli-

[10] R. Berthelot, *L'astrologie et la pensée de l'Asie, Essai sur les origines des sciences et des théories morales,* Alcan, París, 1934.

cada a la conducta humana. Su origen histórico se encuentra en la astrología sumerio-caldea, primera en alcanzar el conocimiento de un orden invariable de los movimientos celestes; ella lo comunica al antiguo Egipto y al Irán, a China y a la India, a Fenicia y Grecia antigua, junto con las creencias y los mitos de los cultos agrarios vinculados con las alternativas de las estaciones y de la vida vegetal y animal. En las prescripciones sagradas impuestas por estas creencias religiosas a la vida social de los hombres, a fin de sujetarla a las leyes fatales (verdaderas o supuestas) de los movimientos celestes y de las vicisitudes naturales, estaría el origen de las leyes morales y jurídicas.

Sin embargo, hay que observar, contra Berthelot —como tuve ocasión de demostrarlo más ampliamente [11]—, que las creencias astrológicas (causa y no efecto de la observación de los fenómenos celestes y del descubrimiento de su regularidad cíclica) nacen, así como los cultos agrarios, de los intereses prácticos de la vida humana, y no de un interés teórico cosmológico; y que también entre sumerios y caldeos —como se ve en la epopeya del héroe Gilgamesh— el concepto mismo de destino (*Shimtu*) se aplica a la preocupación humana de la muerte, antes que a las rotaciones y conjunciones de los astros; y que, sobre todo, el tránsito de la idea de destino a la de ley se realiza al transformarse la concepción del hado, de un poder ciego y oscuro, en un principio de recompensa y de justicia.

En Grecia esta conversión del hado (*Moira*) en ley de justicia (*Dike, Némesis, Themis*) aparece primeramente en el tránsito de las partes más antiguas a las más recientes de los poemas homéricos: tránsito de la moral de los héroes, que exalta la fuerza arbitraria, a la afirmación de una responsabilidad del hombre y de una sanción divina que premia el mérito y castiga la culpa; ello nos demuestra la intervención de una idea superior de justicia y la subordinación del hombre a su ley [12]. Con

[11] ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, v. II, Florencia, 1938: véase "Nota sulla filosofia presocratica".

[12] Cfr. MAX WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik*, I, 1908; RODOLFO MONDOLFO, "La conciencia moral de Homero a Demócrito", en el volumen *Moralistas Griegos*, Ed. Imán, Bs. As., 1941.

Hesíodo la ley de justicia caracteriza justamente la condición humana en su distinción de la ferina, y la infalible sanción divina convierte en causante de su propio mal al causante del mal ajeno [13]. Toda la poesía gnómica reafirma este concepto, y Solón considera a *Dike* como hado divino que jamás falta, aunque su sanción llegue más temprano o más tarde, para alcanzar al culpable o a su descendencia [14].

Ahora bien, Homero y Hesíodo, al aplicar al hombre la ley de justicia, someten también a su imperio los fenómenos de la naturaleza como instrumentos de la sanción divina, que los utiliza para recompensar al justo y para azorar y castigar al injusto [15]; pues —dice más tarde Simónides (frag. 1)— Zeus los tiene a todos en su puño.

Así el sometimiento del mundo humano a la ley de justicia, llega a implicar un sometimiento indirecto y parcial del mundo natural a la misma ley; preludio de una proyección total de ésta, que se realizará más tarde, cuando el mundo natural se convierta en objeto de una investigación sistemática directa, gracias al estímulo de nuevos desarrollos de cultura y de necesidades técnicas; de ahí que el esfuerzo para comprenderlo en su orden exige una idea sistematizadora. Y por eso la idea de ley, aplicada al mundo natural, se presenta al comienzo —en la reflexión de los poetas anteriores al nacimiento de la filosofía, como así también en los primeros filósofos naturalistas— como una exigencia y realización de justicia.

Idea de origen social y no natural, pues, según debió reconocer hasta quien quería demostrar lo contrario, como P. Guérin [16], que a pesar de su tesis de que la justicia es originariamente naturaleza de las cosas y que sólo después se convierte en ley social,

[13] Hesíodo, *Obras y días*, v. 265 y sigts.

[14] Solón, frag. 12, c. 29 y sigts.

[15] Cfr. *Iliada*, XVI, 386 y sigts.; *Odisea*, XIX, 110 y sigts.

[16] P. Guérin, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs*, París, 1935. De esta manera la tesis de que la primera concepción de la justicia se reduce "finalement à la loi saisie dans les choses", se convierte en la confesión de que un orden aparece en la naturaleza "précisément parce qu'on l'a examinée, comprise et jugée à travers cette idée" de justicia, derivada del orden social.

reconoce que *Themis* y *Dike* tienen origen social más bien que físico, y que debemos buscar sobre todo en las realidades sociales la comprensión de su sentido, siendo ellas "dos cuadros generales, a través de los cuales la vida social ha tomado conciencia de sí misma". De manera que también en las primeras cosmologías debe reconocerse la misma proyección en la naturaleza física, de las tendencias y de las potencias reveladas por la experiencia social en la esfera humana, que hemos encontrado en la mitología antropomórfica y que puede considerarse documentada por las *Teogonías* de Hesíodo y de sus sucesores.

La cosmología filosófica, en efecto, al recoger la herencia de las cosmologías teogónicas, nos presenta originariamente —como veremos y comprobaremos mediante documentación— la misma concepción ético-religiosa de la naturaleza que deriva de la anterior concepción ético-religiosa del mundo humano. De este mundo humano derivan y se proyectan en la naturaleza, junto con las ideas de Eros y de la Discordia, de las bodas y de las luchas, también los conceptos de la injusticia o prevaricación violenta e insolente (ὕβρις, πλεονεξία, ἀδικία) y de su expiación (τίσις) infaltable en el orden del tiempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν): por lo cual se afirma la ley eterna de justicia (δίκη), cuya introducción permite, también al concepto de *cosmos,* nacido en la esfera de los hechos humanos, transferirse a la representación de la naturaleza física y del orden de sus vicisitudes fenoménicas. Aplicación singularmente fecunda, según lo ha puesto de relieve A. Rey [17], pues la exigencia de la proporción, compensación y

[17] *La jeunesse de la science grecque,* París, 1933. Cfr. especialmente págs. 328 y sigts., en el capítulo sobre Heráclito: "Nous retombons sur la loi d'échange juste, sur l'opération de la *Diké*: mesure pour mesure... Des lois métriques unifient les contrariétés au devenir...; ces inégalités... se *compensent* exactement, *justement* — les excès étant payés par des défauts au temps prochain; c'est donc bien à cette époque que s'affirme, et pour la première fois, le concept de relation nécessaire, de mesure et de compensation dans les échanges au sein du monde physique, et que par lui-même se crée, s'établit la physique. Dans le langage théologico-moral d'Héraclite, les lois qui gouvernent le devenir sont analogues aux lois humaines qui commandent et règlent à la fois, bref, à tous les sens du mot, *ordonnent* la conduite. Et, reprenant l'expression d'Anaximandre, c'est la Justice qui équilibre le monde entre ses contraires, et

medida intrínseca en la ley de justicia, estimula el examen del aspecto cuantitativo, mensurable y numerable de las cosas y fenómenos, y por ende la formación de una verdadera ciencia física.

4. La opinión de Werner Jaeger

Al esclarecimiento de semejante proceso, cuyo desarrollo documentaremos más adelante, llevan una contribución importante las agudas observaciones de uno de los más autorizados investigadores del pensamiento griego, Werner Jaeger, en el capítulo de su libro *Paideia* [18], dedicado al "Nacimiento de la reflexión filosófica y descubrimiento del cosmos" en Grecia. Equivocadamente interpretó alguien la opinión de Jaeger como negación del origen social de las ideas sistematizadoras de la primera filosofía (ley, cosmos, etcétera): error provocado por la consideración aislada de algunas de sus afirmaciones, que sólo pueden recobrar su verdadero significado en su vinculación con la totalidad.

Sin embargo, Jaeger recuerda el lema hegeliano: "el camino del espíritu es un camino indirecto", observando que el problema del hombre llega a ser comprendido teóricamente después que se ha formado, en el estudio del mundo exterior, el tipo de una técnica exacta, que ofrece un modelo a la indagación del hombre interior.

Únicamente (dice Jaeger) en tanto se ha educado a la *legalidad* del mundo exterior, el genio griego logra descubrir la ley interior del alma e intuir un cosmos interior (págs. 209 y sigts.). Y así como descubre en la naturaleza del ser, con los jónicos, la idea del cosmos, descubre las de la armonía y del ritmo, con los pitagóricos; pero únicamente a raíz de ese descubrimiento previo, logrado en la consideración del mundo exterior, se enca-

le Dieu est l'unité d'où provient cet équilibre: métaphore de théologien et de moraliste qui enveloppent les fondements de la physique."

[18] W. Jaeger, *Paideia, die Formung der griechischen Menschen*, I, Berlín-Leipzig, 1934. Ed. italiana, Florencia, 1937; castellana: trad. de J. Xiran Palau y Wenceslao Roces, Fondo de Cult. Econ., México, 2ª ed. 1946-1949.

mina hacia el tránsito de tales ideas al mundo interior del hombre y al problema de su vida (pág. 225). Por eso ocurre (agrega Jaeger) que estas ideas, aun en su aplicación a la interioridad espiritual, conservan la marca de su formación originaria, relativa al mundo exterior: lo que resulta de manera típica en Heráclito, "a pesar de que aparezca como el primer filósofo antropólogo" (pág. 246), frente a los antecesores, que en su intuición del ser no tomaban en cuenta al hombre (pág. 248).

Heráclito, siguiendo las huellas de los órficos, que enseñaban el parentesco esencial del alma con lo divino, llega a la unidad del hombre con el cosmos, aplicándole la *Dike* universal; pero en esta misma gran novedad de convertir por primera vez el corazón del hombre en centro donde se cruzan todos los radios de todas las fuerzas cósmicas (pág. 241), Heráclito (dice Jaeger) no se busca a sí mismo (frag. 101) penetrando directamente en su interioridad, sino que llega al más interior de los tres círculos concéntricos (teológico, cosmológico, antropológico) únicamente a través de los otros dos (pág. 247).

El lema de Hegel tendría aquí, pues, una confirmación y comprobación histórica, y habría que reconocer también que en la filosofía griega el camino del espíritu es un camino indirecto.

Estas afirmaciones de Jaeger, examinadas aislada y superficialmente, pueden aparecer como aseveración de una prioridad de los problemas cósmicos sobre los humanos en el pensamiento griego; pero un examen detenido nos lleva a conclusiones muy distintas.

Al hablar de las concepciones relativas al mundo humano y a las experiencias de la vida, debe aplicarse una distinción esencial, que permite y justifica la existencia de dos afirmaciones de prioridad en apariencia opuestas: prioridad de la comprensión y explicación de lo humano sobre la comprensión y explicación de la naturaleza física, y prioridad del análisis y meditación de la esfera objetiva sobre el análisis y meditación de la subjetiva. La contradicción aparente entre ambas queda eliminada al observar que los términos de la primera relación son distintos de los de la segunda, pues lo humano puede pertenecer a ambas esferas, de lo objetivo y de lo subjetivo.

En efecto: puede hablarse de lo humano (como se ve en las referidas observaciones de Jaeger), pensando en la interioridad subjetiva del espíritu cuyo conocimiento se logra únicamente por medio de la introspección; pero se puede también hablar de él (según lo hace el propio Jaeger al buscar el origen del concepto de lo humano y de la *areté*), considerando las relaciones entre los hombres que se presentan en la vida social, se manifiestan en las acciones y la conducta y se realizan en todas las creaciones humanas comprendidas bajo el nombre de *cultura*. Todas son, sin embargo, manifestaciones de tendencias, exigencias y actividades espirituales, subjetivas; pero objetivadas por su realización exterior, que puede aprehenderse más inmediatamente que su manantial interior, y observarse en los otros más directamente que en sí mismo. En una palabra, constituyen lo que Hegel llamó el *espíritu objetivo*, frente al subjetivo.

Ahora bien, el primer conocimiento de lo humano, que se adquiere y se afirma en el curso individual e histórico del desarrollo espiritual, concierne a este espíritu objetivo que las experiencias directas y las necesidades de la vida imponen como objeto inmediato de observación y reflexión, mucho antes de que llegue a despertarse el estímulo y a desarrollarse la capacidad mental necesaria para el otro conocimiento, el introspectivo. Éste no se logra directamente, aunque se dirija hacia la propia interioridad del mismo sujeto cognoscente; en cambio, precisamente por eso, resulta más difícil y se logra sólo a través de un largo camino indirecto, pues exige un desdoblamiento del sujeto, en la doble tarea de observador y de objeto observado, y hasta en la posición contradictoria de analizador tranquilo y desapasionado de un tumulto de afectos y pasiones que lo sacuden y trastornan interiormente.

Sin embargo, también en el conocimiento de lo humano objetivo, que se desarrolla con anterioridad cronológica y espontaneidad inmediata, cada hombre interpreta y comprende a los otros en tanto él mismo es hombre; es decir, aprehende y adivina en las manifestaciones ajenas los motivos interiores (afectos e intenciones, pasiones y exigencias) que ha experimentado dentro

de sí mismo y en tanto los ha experimentado. Pero esta experiencia interior del sentimiento no es todavía conocimiento, como tampoco objeto directo del conocimiento: el objeto de éste, en cambio, lo constituyen los otros hombres en su actuación. En los otros cada uno *lee* de cierta manera lo que *siente* dentro de sí; pero no aprenderá a leer dentro de sí mismo sino después de haber adquirido con madurez el hábito y ejercicio de la lectura en los otros. La conciencia reflejada del *ego* se forma y se desarrolla a través de la experiencia del *alter*; al conocimiento de la propia interioridad antecede el de las manifestaciones ajenas, cuyo medio de interpretación está, sí, ofrecido por el sentimiento interior aún oscuro, pero en forma de instinto, no de reflexión consciente.

Jaeger ha realizado un penetrante análisis de este proceso, al investigar la formación de la conciencia normativa y valorativa de lo *humano* entre los griegos. El descubrimiento del hombre entre los griegos, observa (págs. 13 y sigts.), no es descubrimiento del yo subjetivo, sino conquista de las leyes universales de la naturaleza humana, es decir, del hombre-idea o imagen universal y ejemplar de la especie, exigencia inspiradora de la educación (*paideia*) y de la formación del valor ético (*areté*) de los individuos. Pero justamente porque se trata de imprimir en el individuo la forma de la comunidad, el ideal no nace de la reflexión subjetiva, sino de la experiencia histórica directa de las condiciones, vicisitudes y desarrollo espiritual de la colectividad.

Las huellas de este proceso de formación aparecen de manera singular en dos rasgos característicos que Jaeger pone en evidencia: 1) la importancia educativa atribuida al ejemplo (págs. 59 y sigts.) que caracteriza particularmente, desde Homero hasta Píndaro, a la educación arcaica (aristocrática) cuando busca, precisamente en el modelo de los héroes afamados y de los personajes míticos —es decir en la actuación ajena tomada como modelo—, el criterio más eficaz de orientación para la conducta individual; 2) la tarea atribuida a la *honra* (es decir a la aprobación ajena de las acciones propias) de suministrar al sujeto

la medida y el criterio para la autoconciencia y autovaloración de su propio mérito (págs. 31 y sigts.). Hasta el mismo Aristóteles, que en su madura reflexión filosófica llega a afirmar, sin embargo, que el mérito por sí mismo debe tener una norma de valoración interior y más alta, reconoce, no obstante, que los hombres en general anhelan la honra para sacar de ella la confianza en su valer o en su calidad de buenos (ἀγαθοί): así como los héroes de Homero buscaban en la alabanza o reprobación de los demás la medida de su propio valer (*areté*).

Pero este camino del *alter* al *ego* no es recorrido únicamente para llegar a la valoración y orientación normativa, sino también para la misma conciencia y comprobación del ser propio y de sus caracteres espirituales, como resulta de manera singularmente significativa de otro hecho mencionado también por Jaeger (págs. 83 y sigts.). Homero, cuando quiere presentar la motivación psicológica de cada acontecimiento, no se vale, como haría un autor moderno, del análisis de los procesos psíquicos que se desarrollan en el interior de la conciencia de su personaje, sino que hace intervenir a la divinidad que lo protege e inspira, cuyas palabras y acciones constituyen así, en el dominio de la exterioridad objetiva, el antecedente primitivo, preparatorio de los motivos psicológicos que un autor actual presentaría en la interioridad subjetiva de la conciencia individual. A través de esta herencia de las creencias y representaciones del antiguo demonismo, los poemas homéricos nos documentan la realidad histórica del proceso de formación de la conciencia individual que va del *otro* al *yo*: al comienzo, la interioridad del *yo* se llega a aprehender, comprender y representar únicamente en la exterioridad del *otro*.

Según la afirmación de Feuerbach, que hemos citado más arriba, "el hombre es el primer objeto para el hombre", quien llega a la conciencia de sí mismo y del universo sólo mediante el conocimiento de sus semejantes [19]; éstos constituyen el primer espejo en que el hombre empieza a verse a sí mismo, cuando aún no sabía verse directamente. El autor de *Magna moralia* (que se

[19] *Esencia del cristianismo*, cap. IX y otros lugares. Cfr. en mi *Feuerbach y Marx*, págs. 62 y sigts.

conoce bajo el nombre de Aristóteles) había tenido ya una aguda intuición de ese hecho al escribir (cap. 15, 1213): "Así como nosotros, cuando queremos ver nuestra propia cara, podemos verla mirándonos en un espejo, de la misma manera también cuando queremos conocernos a nosotros mismos podemos lograrlo mirando a nuestro amigo, puesto que el amigo es (por decir así) otro yo (ἕτερος ἐγώ)" [20].

Sin embargo, conforme observamos más arriba, cada hombre comprende e interpreta a los otros en tanto tiene en sí mismo, en sus sentimientos e impulsos, en sus tendencias y exigencias, un instrumento de comprensión; pero un instrumento que usa sin convertirlo, aún, por sí, en objeto de examen directo.

De manera que interpreta, sí, subjetivamente la objetividad —en primer lugar la humana, y después la natural—, pero con un subjetivismo inconsciente, que únicamente más tarde, después que le ha ayudado a conquistar una interpretación consciente de la objetividad, extrae del hábito maduro de ésta el método y el tipo para un reconocimiento consciente de sí mismo.

Por eso ocurre que solamente una reflexión madura como la de Platón llega a buscar la esencia del hombre en su alma [21]; en cambio, en las primeras concepciones el alma (ψυχή) no es sino una pálida sombra del hombre, cuya realidad viva —el αὐτός, es decir "él mismo" [22]— está en lo que se manifiesta en la acción concreta, o sea el ser viviente corpóreo, cuyas manifestaciones de vida y fuerza, sentimiento y voluntad, son visibles y tangibles. Más bien puede observarse que el propio Platón, todavía, frente a la dificultad de ciertos problemas éticos, considera oportuno

[20] También el diálogo platónico (de Platón o de su escuela) *Alcibíades Primero* plantea el problema: "si se aconsejara al ojo, así como al hombre, 'mírate a ti mismo', ¿cómo tendríamos que interpretar ese consejo? ¿Acaso no en el sentido de mirar donde el ojo, mirando, pudiera verse a sí mismo...? Si el ojo quiere verse a sí mismo, tiene que mirar en otro ojo". Pero la solución del problema resulta menos clara que la aristotélica, pues el *Alcibíades Primero*, al explicar que mirar en otro ojo significa mirar en la pupila, donde está la virtud del ojo, agrega que, para conocerse a sí mismo, hay que mirar en la virtud del alma (la sabiduría) y en lo divino a que ésta pertenece.

[21] *Alcibíades Primero*, capítulo XXV, 130 c. 1: τί σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναί σοι, ὅτι ἡ ψυχή ἐστιν ὁ ἄνθρωπος;

[22] Cfr. *Ilíada*, I,4.

ayudarse en el esfuerzo del análisis, volviendo de antemano su examen hacia una proyección objetivada y agrandada de la constitución espiritual interior, ofrecida por la constitución de la sociedad humana [23].

Ahora bien (para volver a nuestra discusión), cuando Jaeger repite con Hegel que el camino del espíritu es un camino indirecto, enuncia una afirmación con la que podemos estar de acuerdo, a condición de que en el trazado de ese camino las experiencias y concepciones sociales tengan un lugar no solamente igual, sino anterior al de las experiencias naturales. La introspección, es decir, el examen reflexionado de la interioridad espiritual, representa sin duda una conquista más tardía, que puede ser lograda únicamente por un pensamiento más maduro y educado ya en el ejercicio de una técnica científica, pues —como observaba Locke [24]— el análisis de la realidad exterior se presenta más fácil e inmediato que el de la realidad espiritual íntima, y por eso puede ofrecerle el ejercicio preparatorio y el modelo. Lo cual no impide, sin embargo, que el mundo humano que se nos ofrece en la experiencia de la vida social, constituya un objeto de conocimiento aún más inmediato y directo que el mundo natural; y que, además, la comprensión de este último, su concepción como *cosmos*, se forma y se amolda justamente sobre la comprensión y concepción anteriores del mundo de los hombres; es decir, que las relaciones entre los hombres, enseñadas por las experiencias y exigencias de la vida, constituyen el primer tipo, sobre cuyo ejemplo se conciben las relaciones entre los seres y fenómenos de la naturaleza.

Para la comprobación de este proceso pueden utilizarse varias observaciones de Jaeger, cuya mención nos ofrece una ocasión oportuna para echar nuevas luces sobre algunos aspectos del interesante problema.

[23] *Repúbl.* II, cap. X, 368 d. Lo cual no pasa inobservado para el propio Jaeger.

[24] *Essay on human understanding*, introducción.

5. La legalidad en la naturaleza y su primer carácter normativo

Observa Jaeger que el problema planteado por K. Joël no queda resuelto, sino que simplemente es desplazado, al intentarse la explicación de las intuiciones de los más antiguos filósofos naturalistas por su deducción del espíritu de la mística: a su entender, en cambio, debemos buscar la solución en otro sentido (que concuerda justamente con el que estamos trazando); reconocer que semejante problema nace de una errónea limitación del horizonte, restringido únicamente a la llamada historia de la filosofía, aislada y separada de todo el anterior y constructivo trabajo del pensamiento, desarrollado por los poetas en el terreno ético, político y religioso [25].

Al hablar de estos antecedentes poéticos de la filosofía, Jaeger señala la "poesía jónica desde Arquíloco en adelante y las poesías de Solón", sin duda para fijar un punto central de miras, y no para limitar la atención de manera exclusiva a los poetas mencionados. Él no quiere ciertamente separar la obra de esos poetas de todo el multiforme desarrollo histórico de elaboración de las ideas ético-político-religiosas, que se realiza a través de toda la poesía griega anterior al nacimiento de la filosofía.

Como he observado, hay todo un múltiple trabajo de reflexiones, inspiradas por las experiencias de la vida práctica o estimuladas por ellas, que aparece mucho antes que en Arquíloco y Solón implicado en las representaciones místicas de la poesía teogónica. Sin embargo, ésta se anticipa, por un lado, al problema de la naturaleza (φύσις), característico del naturalismo, cuando busca, desde Hesíodo, las fuentes y el término de todas las cosas [26] y el primerísimo (πρώτιστα) entre los dioses: en consecuencia la poesía teogónica con todos esos "antiguos y antiquísimos teólogos" (dice Aristóteles) que nos han transmitido en las formas del

[25] Cfr. *Paideia*, I, pág. 209.
[26] *Theogonia*, 738: πάντων πηγαὶ καὶ πείρατα.

mito la enseñanza de que *lo divino* (τὸ Θεῖον) *abraza toda la naturaleza* (περέχει ὅλην τὴν φύσιν)[27], sugiere a Anaximandro la idea de "lo divino inmortal e indestructible" (τὸ Θεῖον ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον), que lo abraza y gobierna todo, y que por eso representa la misma *naturaleza* (φύσις) en el sentido de fuente, principio y término de todas las cosas[28]. Pero no hay que olvidar, por otro lado, que esa misma función de precursora, en el camino recorrido después por la filosofía natural, va acompañada, en la teogonía, por otro elemento del cual no pueden separarse los mencionados, pues se engendran y se determinan justamente en su vinculación con éste.

Este constituye el rasgo característico esencial en todas las teogonías, cuyo carácter mítico está determinado precisamente por el hecho de que se extraen del mundo humano, de las experiencias de la vida y de las relaciones sociales, de la generación y de la lucha, los elementos fundamentales para sus explicaciones e interpretaciones del devenir cósmico, y por ende se representan las relaciones entre los seres y las fuerzas, los fenómenos y momentos del inmenso proceso universal, como relaciones entre personalidades concebidas antropomórficamente.

En este respecto, el parentesco de la filosofía naturalista sucesiva con la más antigua poesía teogónica, había sido observado y sostenido varias veces por Platón y Aristóteles, según lo ha puesto de relieve W. A. Heidel[29]. "Me parece (dice Platón en el *Sofista*) que cada uno (de estos filósofos) nos cuenta una especie de mito, como si fuésemos niños, diciendo que... (los principios de la naturaleza) a veces se combaten entre sí, unos a otros, otras veces en cambio se concilian y se unen, y paren, y crían descendencia"[30]; de donde no existe diferencia entre los

[27] *Metafísica*, XII, 8. 107 4ª; cfr. también *De Coelo*, I, 9, 279.

[28] ARISTÓTELES, *Física*, III, 4, 203. Acerca del concepto de la φύσις como fuente y principio (ἀρχὴ καὶ πηγή) cfr. W. A. HEIDEL, *On Anaximander*, en *Classical philology*, de 1912, en el cap. II.

[29] περὶ φύσεως. "A study of the conception of nature among the presocratics", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1910, págs. 84 y sigts.

[30] *Sofista*, 242 c. Cfr. *Fedón*, 96 a: φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν περὶ τὰ πρῶτα .

poetas teogónicos y los cuentos de la tribu de los filósofos. Por su parte, Aristóteles declara que el mitólogo (φιλόμυθος) en cierto sentido es ya un *filósofo*, y que hay continuidad entre Hesíodo y aquellos naturalistas que, igualmente, hacen intervenir a Eros o a otra fuerza similar para explicar el proceso de desarrollo del cosmos [31]; y siempre considera a los naturalistas como "genealogistas", y a la filosofía como una genealogía del mundo (y por ende "historia sobre la naturaleza" — ἱστορία περὶ φύσεως), y habla de los que "engendran el mundo" (κόσμον γεννῶσιν) y buscan principios suficientes para engendrar todo el sistema de las cosas (γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν), que resultan, por lo tanto, hijos y descendencia (ἔκγονοι, ἀπόγονοι) de los mismos principios [32].

Desde las teogonías en adelante, las ideas necesarias para la interpretación de los procesos cósmicos son extraídas de la experiencia de la vida humana; y el hábito mental formado y manifestado en las teogonías, repercute más tarde en las cosmologías filosóficas. Pero sin duda —y con esto volvemos a las observaciones de Jaeger— después de la elaboración de las nociones ético-político-religiosas fundamentales, realizada por las poesías jónica y solónica, el concepto de ley, que se encuentra ya en su pleno desarrollo, ofrece a la filosofía naturalista un instrumento de sistematización y ordenamiento mucho más perfeccionado y eficaz.

Tenemos así, con Anaximandro, la primera afirmación de la *legalidad* en la naturaleza: la cual no podía presentarse si no se hubiera ya formado y desarrollado anteriormente, y con clara conciencia, el concepto normativo y deontológico de la legalidad en el mundo humano. Jaeger observa —resumiendo las conclusiones de un examen más amplio realizado en una comunicación de 1924 (todavía inédita) a la Academia de Ciencias de Berlín— que la representación delineada por Anaximandro resulta ex-

[31] *Metafísica*, I, 2, 982 y I, 4, 984.
[32] Cfr. HEIDEL, *ob. cit.*, y las menciones relativas al *Index aristotelicus* de BONITZ, 150 a, 7 y sigts.

plicada por el conocimiento de las costumbres de las ciudades jónicas y por la teoría de la eunomía de Solón.

Anaximandro imagina un pleito entre las cosas, como entre los hombres ante el tribunal: vemos en su representación una ciudad jónica, vemos la plaza (ἀγορά) donde se administra justicia; pero el juez, que está en el estrado y pronuncia el fallo, es el Tiempo, el juez inexorable que hemos conocido ya en el pensamiento político de Solón. Ahora bien, ya para Solón, este juez de cuyo poder nadie escapa, representaba una justicia inmanente en el mismo desarrollo fatal de los acontecimientos, una retribución divina que no llega desde afuera [33], sino que resulta intrínseca a la misma vicisitud inevitable por la cual el usurpador del derecho ajeno pierde lo tomado injustamente y cae, él mismo o su descendencia, bajo la ley del talión. Esta inmanencia de la ley del talión, afirmada en la poesía de Solón para la esfera de lo humano, lleva a Anaximandro a la concepción de igual inmanencia en toda la naturaleza: es decir, a someter las vicisitudes de orto y ocaso de todas las cosas a un orden jurídico intrínseco.

He ahí, pues, la gran idea de una *legalidad universal* en la naturaleza. El universo se presenta como un *cosmos* en grande (ya Anaxímenes, frag. 2, usa esta expresión), es decir, como una *comunidad jurídica* de las cosas. El hecho mismo de que la *ley* cósmica no tiene el carácter *determinista* que tiene la ley natural en su sentido moderno, sino un carácter *normativo* como la ley de justicia en la esfera de lo humano, nos revela e indica el camino que ha llevado a su concepción. Su descubrimiento, declara Jaeger de manera explícita (pág. 219), no podía realizarse en otra parte sino "en la profundidad del espíritu humano": la justicia cósmica de Anaximandro nos recuerda que la idea griega de causa (αἰτία) ha sido en su origen una e idéntica con la de culpa, "y que ha sido únicamente transferida de la imputación jurídica

[33] Así como en el concepto homérico del "ojo de los dioses" (ὄπις θεῶν) a cuya mirada no escapa quien obra en contra de su justo destino (ὑπὲρ μόρον). Cfr. mi ensayo sobre "La conciencia moral de Homero a Demócrito", en el libro *Moralistas Griegos*, Ediciones Imán, Bs. As., 1941.

a la causalidad física". Lo cual coincide con la análoga transferencia a la esfera de los acontecimientos naturales, de toda una familia de conceptos tomados en préstamo de la vida jurídica: *Kosmos, Dike, Tisis* (orden, justicia, expiación). Al hacer germinar del problema de la teodicea el de la causalidad, el fragmento de Anaximandro nos abre un punto de vista profundo. Su *Dike* (Justicia) resulta el principio del proceso de proyección de la *polis* (ciudad) en el universo: "siguiendo sus huellas, todos los filósofos de Mileto usan del ejemplo del orden de la existencia humana como llave para la interpretación de la φύσις (naturaleza) (pág. 220)". Y de la misma manera (agrega Jaeger) ocurre en Heráclito, a través de quien logra su primera afirmación el concepto, típicamente griego, de que "así como en la *polis*, también en el universo hay una ley... Su doctrina de los opuestos saca su fuerza viva... de una intuición directa del proceso de la vida humana... No es solamente el ser humano el que vive, sino también el cósmico. Únicamente al comprenderlo como vida, vemos desaparecer su contradicción aparente" (pág. 245).

Esta reconstrucción histórica de Jaeger traza, pues, la línea de desarrollo de la reflexión griega en la misma dirección que hemos delineado más arriba, al oponernos a la opinión tradicional. Ya en 1924, en un discurso [34], Jaeger había explicado el origen de la idea del *cosmos* por la intuición de la posibilidad de aplicar a toda la naturaleza la misma ley y *dike* que reina como norma superior en el mundo humano. Solamente para la intuición posterior de una ley natural determinista, lograda por el pensamiento griego en el curso del siglo V, se le presenta a Jaeger el problema de determinar si su tránsito se ha realizado de la concepción de la naturaleza a la del hombre o viceversa; pero en lo que se refiere a la primera concepción ético-religiosa, afirma explícitamente su proyección del mundo humano en el cosmos.

[34] *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato*, Berlín, 1924.

6. La proyección de las relaciones humanas en el cosmos y sus consecuencias

Sin embargo, en esta proyección se presentan caracteres y consecuencias que exigen una profundización y ampliación de la reconstrucción trazada hasta ahora. Tres puntos merecen ser señalados particularmente:

a) Que la exigencia de legalidad y de justicia derivada de la experiencia de la vida social humana, llega en su proyección cósmica a mostrar con mayor evidencia una complejidad de contenido, que ya no puede explicarse integralmente sólo mediante las relaciones jurídicas que ocurren en la sociedad entre cada individuo particular y su prójimo. Estas relaciones, que constituyen la esfera tradicional en la que se aplican las ideas de ley y justicia, violación y sanción —todas tomadas de las relaciones jurídicas— ya no bastan solas para ofrecer una explicación genética y una interpretación adecuada del nuevo concepto de legalidad y justicia cósmica; sino que para comprender su formación es preciso considerar también la intervención de experiencias históricas colectivas.

b) Que la acción ejercida por estas experiencias históricas colectivas, relacionadas con las luchas exteriores de las ciudades por su propia vida, defensa y expansión, y con las luchas interiores entre las clases y fracciones políticas por el dominio del Estado, se combina con la sugestión derivada de las relaciones jurídicas individuales, para determinar un efecto conjunto y complejo. Pues mientras la idea de justicia introduce una exigencia de medida en las relaciones entre los hechos naturales, e impulsa por lo tanto a la investigación de las propias leyes físicas, por otro lado la sugestión de dichas experiencias históricas, al engendrar la primera, aunque todavía oscura conciencia de un vínculo de causalidad entre los hechos y sus consecuencias, impulsa hacia una forma distinta de explicación, es decir, hacia la idea de una necesidad determinista, más que normativa y jurídica. Y de tal ma-

nera, en la proyección de las relaciones humanas, se esboza por primera vez el concepto de una necesidad natural en un sentido determinista.

c) Al mismo tiempo, a raíz de su universalización y expansión a toda la realidad cósmica, la ley, convertida de *humana* en *natural*, cobra mayor importancia y adquiere un vigor nuevo para su misma aplicación a la esfera humana. Y es por eso que la reflexión posterior busca el fundamento de la validez de las leyes humanas justamente en la ley cósmica, que había sido concebida en su origen únicamente como una proyección de aquéllas. De esta manera sucede que las leyes relativas al ser humano, corpóreo y espiritual, y a su vida individual y social —examinada en su realidad efectiva o en sus exigencias ideales— ya no son consideradas sino como una simple aplicación o un caso particular de la ley universal; y de acuerdo con su concordancia o discordancia con ésta se juzga su legitimidad o ilegitimidad; y en consecuencia, llega a introducirse explícitamente en el mundo humano, al lado del originario concepto normativo y jurídico de causa y de ley, también el nuevo concepto determinista que ha empezado a delinearse en el dominio de los hechos naturales. Así la reflexión filosófica se prepara para hallar en el examen y conocimiento del sistema cósmico el modelo para el estudio y la explicación del hombre interior. Pero al realizarse, ese proceso interrumpe el desarrollo de una filosofía de la cultura, cuya intuición había empezado a delinearse con los sofistas frente a la filosofía de la naturaleza.

7. Anaximandro: insuficiencia de las interpretaciones ya realizadas

La primera de estas observaciones encuentra su aplicación en Anaximandro; pero no puede resultar evidente si no llegamos antes a superar la unilateralidad de las dos interpretaciones modernas opuestas de la teoría de Anaximandro sobre la injusticia cósmica y la expiación que a raíz de ella pende sobre las cosas.

Y por eso debemos detenernos en un examen profundizado de los problemas relativos al fragmento principal de Anaximandro y su interpretación, pues de semejante examen y del cotejo con Heráclito resultarán esclarecidos el primero y el segundo de los puntos arriba establecidos. Sin embargo, este largo examen puede parecer a primera vista una desviación de nuestro tema, pero su desarrollo echará nuevas luces en el origen y proceso de formación social de las ideas de ley y justicia, que Anaximandro y Heráclito proyectan en el mundo de la naturaleza.

Sabido es que el fragmento de Anaximandro [35], que puede reconstruirse a través de la cita de Simplicio, ha causado, por sus expresiones, divergencias y disputas entre los críticos modernos. Y éstos se han dividido en dos interpretaciones que consideran opuestas en absoluto e inconciliables, sin apercibirse de que pueden conciliarse e integrarse mutuamente en una explicación más compresiva.

Dice Simplicio, al referir (siguiendo a Teofrasto) la doctrina de Anaximandro sobre la generación de los cielos y del cosmos del infinito primordial (ἄπειρον): "de donde viene a los seres su generación, en eso se realiza también su disolución de manera necesaria (κατὰ τὸ χρεών), pues ellos se pagan la expiación (δίκην) y pena (τίσιν) de su injusticia (ἀδικίας) recíprocamente (ἀλλήλοις) según el orden del tiempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν), como él se expresa de manera algo poética".

Frente a este lugar, del que la edición aldina había omitido por error la palabra *recíprocamente* (ἀλλήλοις) —reintegrada después por Usener y Diels a raíz de un examen directo de los manuscritos que tenemos de Simplicio— todo un grupo de intérpretes, desde Nietzsche y Rohde hasta Ziegler, Gomperz, Rivaud, Diès, Joël [36], había creído que Anaximandro (como así después

[35] Cfr. en DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 2 (4ª ed.), 12 (5ª y 6ª ed.), 9; de SIMPLICIO, *Physica*, 24, 3 (de TEOFRASTO: *Physicorum opiniones*, frg. 2).

[36] NIETZSCHE, *Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen* (trad. italiana, Milán, 1926); ROHDE, *Psyche*, 3ª ed., Tubinga, 1920 (trad. francesa, París, Payot; italiana, Bari, Laterza); ZIEGLER, "Ein Wort von Anaximander", en *Archiv für Gesch. d. Philosophie*, I: Th. GOMPERZ, *Griechische Denker*, I, 1892 (trad. francesa, París, Alcan; italiana Florencia, Nueva Italia; castellana, Guarania); RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la*

Empédocles) expresara una intuición mística. En el proceso cósmico se realizaría una caída inicial de la unidad del principio divino en las particularidades materiales y morales, y luego un retorno final a la originaria unidad divina universal, es decir, una vicisitud alternada de dos momentos:

1) La *injusticia* (ἀδικία) o pecado de la individuación (separación de las existencias particulares de la unidad divina); y 2) la *expiación* (τίσις) que no puede faltar en el orden de los tiempos (o sea, el desembocar y quedar resorbidas las existencias individuales en la fuente de la que habían osado separarse).

La obra de Anaximandro (dice Rivaud, pág. 93) parece haber sido una especie de tratado de moral pesimista, ascética y mística, más bien que una física; para él, así como para el budismo (dice Gomperz, pág. 46) cada existencia individual parece una injusticia; en su universalismo (agrega Joël), que sella con el estigma de la injusticia cada existencia individual, triunfa todo el espíritu del Oriente y sumerge al espíritu griego, el que representa en cambio la libertad del individuo y la clara determinación plástica (*Geschichte der antik. Philosophie*, I, 260).

Como consecuencia de la reintegración de la palabra "recíprocamente" en el texto, se hizo evidente para muchos críticos la imposibilidad de mantener esta interpretación mística, cuyas dificultades habían advertido ya de manera vaga algunos de sus mismos partidarios [37]; Burnet [38] había mostrado ya su repudio, aun sin discutirla en forma directa, al decir que la lucha recíproca entre los opuestos que constituyen nuestro mundo, está marcada según Anaximandro por injustas prepotencias de uno sobre otro: el calor se hace culpable de una *injusticia* en el verano, el frío en el invierno, y para restablecer el equilibrio es necesaria una resorción de ambos en su principio común. Por ello aunque

---

matière, etc., París, 1906; DIÈS, *Le cycle mystique; la divinité origine et fin des existences individuelles*, París, 1909; K. JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus d. Geist der Mystik*, 3ª ed., Jena, 1926, y *Geschichte der antiken Philosophie*, Tubinga, 1921.

[37] Cfr. RIVAUD, *ob. cit.*, nota 199 en las págs. 93 y sigts.

[38] *Early greek philosophy*, § 16 (en francés: *L'aurore de la philosophie grecque*, Payot, París, 1919).

Burnet afirme, sin embargo, que la injusticia tiene lugar en las relaciones entre seres particulares (es decir, se ejerce por cada contrario contra su opuesto) y que la expiación se paga en la injusticia opuesta en el sucesivo alternarse del término oprimido, no descuida la relación entre esta vicisitud de alteraciones opuestas del equilibrio, y la condición del equilibrio verdadero, que vuelve a restablecerse por la resorción común y simultánea de los opuestos en la unidad de lo *infinito* (ἄπειρον): en ésta, al cesar la separación de los opuestos, cesa también la existencia del cosmos.[39] Burnet pone en plena evidencia este desenlace final del proceso de la injusticia en otro lugar (§ 20), donde presenta, en cambio, como ejemplo típico de la *adikía* el desecamiento progresivo del agua por la acción del fuego celeste: esto, observa, lleva a la destrucción del mundo, cuando, en el curso del tiempo, secado y quemado todo el elemento frío y húmedo, no podrá existir tampoco el fuego, sino que volverá a producirse lo *indistinto* (o *mezcla*) primordial del calor-frío, que se confundirá y perderá en el ἄπειρον circunstante. Según Burnet, pues, hay en Anaximandro además y por encima del equilibrio fluctuante en la periódica vicisitud de prevalencia de un contrario sobre el otro (que se mantiene dentro del límite de la conservación del cosmos) otra forma más decisiva de expiación final de la prepotencia, que es la destrucción del opresor junto con la del oprimido (que se realiza en la propia destrucción del cosmos).

A esta interpretación de Burnet se han adherido muchos historiadores desde Robin hasta Rey y De Ruggiero[40]; pero otros intérpretes han sido conducidos por la sugestión dominante de la palabra ἀλλήλοις, a pasar por alto el momento de la disolución

[39] Las expresiones de BURNET (lug. cit.), que no resultan bastante explícitas sobre este punto, parecen aludir a un desplazamiento continuo, en lo infinito, de ese proceso de separación y resorción de los opuestos. La resorción "llevaría a la larga hacia la destrucción de todas las cosas, con excepción del propio infinito, si no hubiera una cantidad inagotable de él, de manera que los opuestos puedan continuar siempre en su proceso de separación".

[40] ROBIN, *La pensée grecque*, págs. 52 y sigts.; REY, *La jeunesse de la science grecque*, pág. 85; DE RUGGIERO, *La filosofia greca*, 3ª ed., págs. 76 y sigts.

de los cosmos, que se realiza en la resorción común de los seres particulares (opuestos) en la masa total de lo infinito.

W. A. Heidel, después de haber discutido el pasaje de Simplicio en el *American Journal of Philology*[41], ha vuelto a examinarlo en el último párrafo de su estudio *On Anaximander*.[42] ¿Qué sentido tiene la sentencia de Anaximandro? Observa Heidel que la frase "pagar la pena y expiación de la injusticia" (δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας) nos lleva siempre a considerar relaciones *personales* entre iguales. Es un pleito (ἀγών) entre pares, como entre los litigantes, que en el tribunal se presentan ante el juez (árbitro), uno como acusado, otro como acusador (pues falta un representante público de la acusación): el acusador pide un castigo (δίκη) que es venganza (κόλασις) por la injuria padecida, que ha sido violencia (ὕβρις, ὑπερβασία).

Ahora bien, estos *iguales* complicados en un verdadero pleito (ἀγών) griego, en el que se aplica el *jus talionis*, no pueden ser (dice Heidel) sino los opuestos, mencionados por los testimonios relativos a Anaximandro: sus palabras, en efecto, nos ofrecen una descripción idónea[43] de esos opuestos y de su antigua lucha (πόλεμος) cósmica, con su vicisitud de mudable fortuna, expresada por las palabras que significan el respectivo prevalecer o quedar abrumado (ἐπικράτεια, ἐπικρατεῖν, ἐπικρατεῖσθαι) de cada uno. Esas oposiciones (ἐναντιότητες) tienen que ser sobre todo, las de calor y frío, seco y húmedo, de las que hablan los testimonios, pues (piensa Heidel) "el orden del tiempo" se refiere muy probablemente a la sucesión de las estaciones, debido a la oblicuidad

[41] XXIX, págs. 218 y sigts.

[42] *Classical Philology*, 1912. En este escrito me parece que HEIDEL no tiene razón en sostener que la observación de Simplicio (o Teofrasto) acerca del estilo florido de Anaximandro puede relacionarse tan sólo con las dos frases κατὰ τὸ χρεών (de acuerdo con la necesidad), y κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (según el orden del tiempo), que serían entonces las únicas frases genuinas de Anaximandro. Sin embargo, no parece menos poética y florida la frase: "Pues ellas pagan la pena y expiación mutua de la injusticia" (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας), que por otro lado el propio HEIDEL reconoce como probable cita textual o, por lo menos, fiel paráfrasis.

[43] Véase del mismo HEIDEL, "Qualitative change in presocratic philosophy", en *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1906.

de la eclíptica, que se nos dice descubierta por Anaximandro.[44] No hay que pensar —sostiene Heidel— en la resorción de las existencias individuales por su origen común, porque no solamente esta idea habría de aparecer más tarde (en Platón, *Timeo*, 49 d. y sigts., para la materia, partiendo de las iniciales alusiones, que únicamente se encontraba en los pitagóricos, Meliso, Demócrito y Diógenes de Apolonia; y más tarde aún, en los neopitagóricos y neoplatónicos, para el alma), sino que nunca se presentaría como idea de una pena y expiación. En cambio, parece constituir la satisfacción de un deseo, innato en las partículas de la materia, de "volver a su casa", así como en las almas, a las que en cambio resulta penosa la separación de su "principio y fuente" (ἀρχὴ καὶ πηγή), porque implica una especie de encarcelamiento dentro de un elemento extraño.

A estas observaciones se aproximan parcialmente las de Jaeger contra la interpretación mística de la doctrina de Anaximandro. Semejante interpretación (dice Jaeger) supone que la existencia de las cosas en tanto tal, o sea la individualización, es considerada por el filósofo de Mileto como un pecado original: pecado de rebelión contra el principio eterno originario, que las cosas tendrían que expiar mediante su destrucción. En cambio (dice Jaeger), la reintegración del texto, cumplida al incorporar la palabra *recíprocamente* (ἀλλήλοις), demuestra con claridad que se trata de una cosa muy distinta, es decir, de una compensación entre las violencias (πλεονεξίαι) de las cosas. No es la existencia la que representa un pecado —lo cual no sería una idea griega, ni se encuentra en el mito órfico referido por el fragmento 60 (ed. Rose) de Aristóteles—, sino la violencia o prevaricación: por eso, lo que uno de los contendientes se ha apropiado en demasía quitándolo al otro, se lo quita nuevamente a él y se lo devuelve al que no tiene suficiente.

Sin duda estas interpretaciones de Heidel y Jaeger iluminan un aspecto importante del problema, pero al dejar a un lado otro aspecto que Burnet había tenido en cuenta, parecen pecar de una unilateralidad análoga (aunque dirigida en sentido opuesto) a la

[44] DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 2^4 - 12^{5-6}, 19.

que quita seriedad a la interpretación mística. Éste dirigía generalmente su mirada tan sólo a las relaciones recíprocas entre los seres individuales, en las que el principio universal divino intervendría únicamente como árbitro para restablecer las posiciones de derecho, mediante la represión de las prevaricaciones. La justicia divina que interviene en este caso —tal como el juez, a pedido del litigante oprimido— se parecería a la que más tarde, en Heráclito, tiene a las Erinias como ministros que impiden al sol traspasar las medidas fijadas para su camino. "El sol no prevaricará las medidas; de otro modo las Erinias, ministros de *Dike*, sabrán encontrarlo de nuevo." [45]

Con una diferencia, sin embargo: que en Heráclito la prevaricación se encuentra constantemente prevenida e impedida [46]; en Anaximandro, en cambio, llegaría a realizarse continuamente, aun a riesgo de su ulterior represión y punición, pues el restablecimiento del equilibrio alterado exigiría siempre la aplicación del *jus talionis*. De manera que la conservación del equilibrio consistiría en un perpetuo alternarse de recíprocos desequilibrios, así como —de acuerdo con la explicación que Heidel toma de Burnet— a cada regreso del ciclo anual, el excesivo frío del invierno

[45] Frag. 94 en DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1^4 - 2^5 B. En esta intuición de Heráclito se aplica el mismo concepto por el que en la Jonia, de acuerdo con el testimonio de Xanto citado por Estrabón, XII, 8, 19 (que HEIDEL recuerda en su *Anaximander's Book*, etcétera, pág. 266, nota 64, para explicar el origen de la idea del pleito cósmico en Anaximandro) existía la costumbre de iniciar un procedimiento contra el río Meandro, cuando desbordaba inundando los campos. La condena era de una multa, que se cobraba sobre los impuestos aplicados al pasaje del río, y probablemente era destinada a compensar los daños padecidos por el territorio y las propiedades. Pero tampoco F. M. SCHUHL (*Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934, pág. 192), que recuerda esta costumbre como fuente de la generalización de la *Dike* efectuada por Anaximandro al aplicarla al proceso cósmico, se apercibe de la contradicción que resulta entre esta afirmación y la otra que presenta más adelante: "Que pour Anaximandre l'injustice était l'état normal du devenir", y no una excepción e infracción de la normalidad.

[46] También BURNET, *Early greek philosophy*, § 14, observa que en Heráclito "justicia" significa balanza igual entre las cosas que más tarde tuvieron el nombre de *elementos*. Pero hay que objetarle también a él que esto representa sólo uno de los aspectos del pensamiento de Heráclito quien por otra parte habla del fuego que juzga y condena a todas las cosas, al resorberlas en sí (Cfr. el frag. 66, citado más adelante).

paga y compensa el excesivo calor del verano, y viceversa. Pero de este modo todo desarrollo se realizaría dentro de los términos del orden cósmico existente; pues éste, recobrando siempre el equilibrio, después de cada desequilibrio momentáneo, en virtud de otro desequilibrio contrario de igual medida, sería conservado en una eterna condición indestructible por la acción vigilante de la *Dike* cósmica, que mantendría siempre sus oscilaciones opuestas dentro de los límites de una compensación recíproca.

Entonces ¿qué quedaría de las vicisitudes de formación y destrucción de los mundos? Si la ley eterna de justicia divina se reduce a un *jus talionis* en las relaciones y pleitos entre seres particulares, ¿qué lugar y qué función puede quedar, en este cuadro, para el nacimiento de las cosas de la unidad universal y para su resorción en ésta? Claro que en el proceso de disolución de los mundos en su principio originario no se aplica —para mantener el parangón con Heráclito— esta intervención de las Erinias, ministros de Dike, que previenen e impiden cualquier prevaricación, sino la intervención directa del propio principio divino, actor y parte de las vicisitudes universales, que lo resorbe todo en sí mismo, y que en Heráclito se presenta como "fuego que, cuando sobrevenga, juzgará y condenará todas las cosas".[47]

8. Anaximandro: injusticia y expiación. – Comparación con Heráclito

Ahora bien, de acuerdo con el testimonio de Simplicio —mejor dicho, de Teofrasto, del que Simplicio recoge su noticia— las palabras de Anaximandro que su cita nos conserva, se refieren justamente al mencionado proceso universal, por el que nacen. de la infinita naturaleza primordial (φύσις ἄπειρος), todos los cielos y los órdenes cósmicos que se forman en ellos (ἐξ ἧς ἅπαντας γίγνεσθαι οὐρανοὺς καὶ ἐν αὐτοῖς κόσμους). Y si debiéramos admitir con Diels que la cita textual comienza por las palabras inmediatamente sucesivas: "de donde efectivamente les pro-

[47] Frag. 66 en Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 12^4 - 22^5 B.

viene el nacimiento a los seres, en ellos se realiza también su disolución" [48], tendríamos que reconocer, testimoniado por la palabra directa del propio Anaximandro, que él al hablar luego de la *injusticia* y de la *pena* y *expiación*, se refiere al nacimiento y la disolución de los seres, y al hablar del orden del tiempo (τοῦ χρόνου τάξις) quiere significar el ciclo cósmico, en donde el proceso de la formación de los mundos (diferenciación de los seres) se continúa con el proceso inverso de su disolución (resorción en la unidad indistinta del infinito). Esta interpretación puede apoyarse también en el testimonio de Hipólito: "habla del tiempo como de la determinación del nacimiento y de la existencia y de la disolución" [49] —que, según observó justamente Zeller contra Neuhäuser, no quiere presentar una definición del tiempo, sino una explicación del *orden del tiempo*, compuesto por la sucesión fatal de tres momentos o partes: el nacimiento, la existencia y la disolución de todas las cosas.

Cierto que Burnet [50], seguido por Heidel [51] y otros, se ha opuesto con Diels a atribuir a Anaximandro las palabras γένεσις (nacimiento) y φθορά (disolución), y ha preferido atribuir a Teofrasto (fuente de Simplicio) la proposición que las contiene, estableciendo el comienzo de la cita textual en las palabras "según una ley necesaria" (κατὰ τὸ χρεών). Pero hay que oponerle dos observaciones: 1) La opinión de Diels se encuentra confirmada por un doble testimonio de Aristóteles, cuya conformidad con el pensamiento y las expresiones de Anaximandro ni Burnet ni Diels han puesto en discusión. Aristóteles usa justamente las

[48] Después de estas palabras siguen las reconocidas por todos como cita textual: "según una ley necesaria, pues ellos pagan la pena y expiación mutua de su injusticia, según el orden del tiempo". De acuerdo al parecer de DIELS (aceptado por REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie*, pág. 253, y por STENZEL, *Metaphysik des Altertums*, Berlín, 1931, pág. 31, etc.), también las palabras "principio infinito de las cosas" (ἀρχὴν τῶν ὄντων ἄπειρον) pertenecerían a una cita textual o casi textual.

[49] *Fragmente der Vorsokratiker*, 2⁴ - 12⁵ A, 11: "Habla del tiempo como de la determinación del nacimiento, de la existencia y de la disolución" (λέγει δὲ τὸν χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς).

[50] *Early Greek philosophy*, § 13.

[51] *On Anaximander*, § VII.

palabras acriminadas por Burnet en dos pasajes de su *Física*[52], al hablar de las razones que daba Anaximandro para demostrar que el principio primordial debe ser infinito: su infinitud (dice) es precisa, según Anaximandro, a fin de que nunca tenga que interrumpirse el nacimiento de las cosas (ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ) o terminar el proceso de nacimiento y disolución (μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν). La coincidencia de estas palabras repetidas en Aristóteles con las que ha usado Teofrasto (en Simplicio) puede apoyar y justificar la opinión de Diels, de que no sean extranjeras para Anaximandro y de que puedan incluirse en la cita textual de su fragmento.[53]

2) En cualquier caso, aunque las palabras γένεσις y φθορά sean términos técnicos introducidos posteriormente y usados por Teofrasto en lugar de otras expresiones menos precisas de Anaximandro, es incuestionable el hecho de que Teofrasto tenía el texto original y relataba su contenido de manera ciertamente fiel, aunque traducido quizá en términos técnicos más exactos. Esto basta para que su testimonio nos garantice que las palabras de Anaximandro, reconocidas auténticas también por Burnet (κατὰ τὸ χρεὼν κ. τ. λ.) estaban relacionadas con las vicisitudes cósmicas en que el manantial de los nacimientos se convierte en desembocadura de los seres, que llegan a ser resorbidos por él, todos juntos, al terminar el proceso fatal en el orden del tiempo.[54]

Debemos, además, poner de relieve, sobre este particular, el paralelismo entre el pasaje de Teofrasto (en Simplicio) que contiene la cita más extensa que tenemos del texto de Anaximandro,

[52] *Física*, III, 4, 203 b y III, 8, 208 a.

[53] Los mismos términos se encuentran también en el testimonio de Hipólito, que sin embargo deriva de otra fuente.

[54] Todos los otros testimonios acerca de Anaximandro, que derivan de Teofrasto, confirman esta interpretación. Seudo Plutarco, *Stromat*, 2 (en DIELS, 2⁴ - 12⁵, 10) confirma la unidad del principio y del proceso de producción del nacimiento y la disolución. Aecio, 1, 3, 3 (en DIELS, 2⁴ - 12⁵, 14), repite que a la generación sigue la disolución *en el mismo principio del nacimiento* (εἰς τὸ ἐξ οὗ γιγνεσθαι). HIPÓLITO, *Refutaciones*, 1, 6, arriba citado, agrega que Anaximandro "habla del tiempo como de la determinación de la generación, existencia y disolución": alusión evidente a la frase anaximándrica "según el orden del tiempo" que resulta relacionada, así, con las vicisitudes cósmicas de las que justamente habla el testimonio.

y el lugar de Aristóteles [55], que también reproduce algunas expresiones características del filósofo de Mileto.

He aquí, frente a frente, los dos pasajes:

TEOFRASTO

"Anaximandro. . ., llamó *principio* y elemento *de las cosas al infinito*, siendo el primero en adoptar este nombre de principio. Dijo que no es ni el agua ni otro de los llamados elementos, sino otra naturaleza infinita, de la que nacen los cielos y los mundos contenidos en ellos: *de donde les viene el nacimiento a los seres se realiza, pues, también su disolución, conforme con una ley necesaria; pues ellos se pagan la pena y expiación de la injusticia recíprocamente, según el orden del tiempo*."

ARISTÓTELES

"Todas las cosas son principio o (derivan) de un principio: pero del *infinito* no hay principio, pues sería su límite. Además como *principio* es inengendrado y sustraído a disolución: pues cada ser que ha nacido es preciso que tenga un fin y hay un fin de cada disolución. Por eso no hay principio de esto, sino que él parece ser *principio de los otros, y a todos abrazarlos y gobernarlos*. . . y esto es *lo divino: inmortal*, pues, *e indestructible*, como dice Anaximandro."

Claro que ambos testimonios extraen de una misma fuente y expresan el mismo orden de pensamientos, ofreciéndose una confirmación, integración y clarificación mutuas. Por su cooperación puede reconstituirse la cadena de ideas expresada en el texto original como integrada por los siguientes eslabones: 1) El *infinito* es *principio de las cosas* (frase generalmente considerada como cita textual); 2) la generación de las cosas es generación "de todos los cielos y de los mundos contenidos en ellos". Así dice Teofrasto y lo confirma Aristóteles al hablar de los *mundos infinitos* en las líneas de la *Física* que siguen a las citadas, y al hablar en *De caelo*, II, 5, 303 b, con alusión evidente a Anaximandro, de los que dicen que el principio *"abraza a todos los cielos siendo infinito"*. Mediante estas palabras Aristóteles agrega de manera explícita en ambos lugares (usando una expresión que

[55] *Física*, III, 4, 203 b. Las palabras en cursiva, en ambos testimonios son las supuestas citas textuales de Anaximandro. Hay que agregar que la opinión de DIELS —que también incluye en la cita textual, en Teofrasto, las palabras: "de donde les proviene el nacimiento a los seres, en esto se realiza también su disolución, según una ley necesaria"— puede encontrar una confirmación indirecta en el hecho de que esas palabras pueden reconocerse parafraseadas por Aristóteles, al decir que "cada ser que tuvo nacimiento es preciso que tenga un fin, y hay un fin en cada disolución".

se considera textual de Anaximandro), un detalle que Teofrasto deja implícito y supuesto, y es el de que el principio infinito abraza y contiene en sí (περιέχει) a todos los mundos que han nacido de él. 3) Mientras el principio, según dice Aristóteles, es inengendrado y sustraído a la disolución —o sea (de acuerdo con las palabras textuales de Anaximandro, por él citadas) "inmortal e indestructible"— en cambio para cada ser que ha tenido nacimiento (γενόμενον) es ley de necesidad (ἀνάγκη) tener también un fin que es acabamiento de la disolución (φθορᾶς). Teofrasto expresa la misma idea, con las propias palabras de Anaximandro, para los seres que tienen nacimiento (γένεσις), especificando que por la ley de necesidad (κατά τὸ χρεών) la disolución (φθορά) se realiza mediante la resorción en el mismo principio del que tuvieron nacimiento.

4) Hay, pues (de acuerdo con la cita textual ofrecida por Teofrasto), una ley inflexible de justicia que se cumple según el orden del tiempo; pero esta ley —como resulta de las frases de Anaximandro citadas por Aristóteles—, se identifica con la acción del propio principio inmortal divino (τὸ θεῖον) que permanece en su indestructibilidad, no solamente para abrazar (περιέχειν) sino también para gobernar (κυβερνᾶν) todas las cosas engendradas por él: es decir (conforme con la expresión de Teofrasto que el lugar citado del *De caelo* hace atribuir al propio Anaximandro) "todos los cielos" y los mundos contenidos en ellos.

No sin razón, pues, Jöel [56] comparó este *gobierno de lo divino* infinito a una especie de monarquía universal, cuya idea podía ser sugerida por los grandes imperios orientales. Pero excedió la medida al buscar su modelo en las tiranías, y al afirmar que Anaximandro había expresado "en el principio de lo infinito, el absolutismo estático y la oscura solidez del Oriente", mediante un universalismo en el que "todo el espíritu del Oriente triunfa y sumerge a todo el espíritu griego", el que llegaría a liberarse únicamente al salir de lo infinito para buscar la diferenciación en la separación de los opuestos.

La ley de Anaximandro, en efecto, no es albedrío de un sobe-

[56] *Geschichte der antiken Philosophie*, I, 258 y sigts.

rano absoluto, sino principio de justicia, como la ley del Tiempo en Solón, recordado oportunamente por Jaeger. "Lo divino que lo gobierna todo" es como el Dios del "antiguo discurso sagrado" de los Órficos citado por Platón [57], que tiene en sí el principio, el medio y el fin de todos los seres, y que se mueve por todo el universo, acompañado por la justicia, que castiga a quien abandona la ley divina, dejándose arrastrar por la soberbia (μεγαλαυχία) o excitar por la insolencia (ὕβρις). Quizá también el orfismo haya servido de fuente de inspiración a Anaximandro para su idea de la justicia cósmica.

Y podría pensarse también, no sin razón, que en el universo de Anaximandro, constituido por los mundos innumerables, abrazados y gobernados por lo *divino* infinito inmortal, de acuerdo con una ley inflexible de justicia, la injusticia y expiación recíprocas (ἀλλήλοις) fueran justamente de los mundos entre ellos. Lo infinito sería el juez y verdugo de los mundos que se causan mutuamente una injuria, que pudiera concebirse en relación con el proceso de expansión, atribuido por Anaximandro a cada mundo, a raíz de la acción del fuego periférico sobre la humedad central: cuya fuerza expansiva y presión creciente pudiera provocar la dilatación de la cáscara periférica y de toda la masa cósmica, hasta su estallido o hasta el agotamiento de la humedad. De esta manera, el daño y la amenaza que la expansión de un cosmos lleva contra los otros cosmos cercanos y contra la igualdad de las distancias recíprocas, que para Anaximandro es ley geométrica del orden universal, encontrarían su expiación en la disolución de ese mismo cosmos, resorbido en el principio infinito.

Pero también esta explicación sería defectuosa, pues la mencionada injusticia de cada cosmos contra los otros da por supuesta otro injusticia antecedente, interior al mismo cosmos, de la que depende como su consecuencia: es decir, la injusticia recíproca del fuego y la humedad que Burnet mismo consideró como ejemplo típico de toda injusticia (ἀδικία), y causa por sí de la disolución cósmica. Pero como esta injusticia típica se identifica con el hecho que da comienzo al proceso cosmogónico y lo constituye integral-

[57] *Leyes*, 715 e.

mente —es decir, la separación de los opuestos: calor, frío; seco, húmedo—, así resulta evidente que esta separación y lucha de los contrarios para una recíproca violencia constituye la interpretación fundamental que debemos dar del concepto de Anaximandro.[58]

Por todo ello podemos decir sin más que la sucesión de los dos momentos de la injusticia (ἀδικία) y de la expiación (τίσις) se encuentra justamente en el proceso cósmico de nacimiento (γένεσις) y disolución (φθορά), de acuerdo con el seguro testimonio de Teofrasto y, quizá, con la misma palabra del pasaje de Anaximandro. Esto lo reconoció, sustancialmente, también Burnet. En consecuencia se plantea el problema: ¿en qué sentido puede entenderse el nacimiento como injusticia y la disolución como pena y expiación sin atribuir a Anaximandro el concepto de que la existencia en tanto tal, es decir, la individuación, constituye un pecado original para ser expiado, según la interpretación mística iniciada por Nietzsche?

Me parece que la solución puede hallarse en la distinción y correlación entre dos aspectos o momentos que las explicaciones contrarias, con igual, aunque opuesta unilateralidad, quisieron aceptar uno para cada cual, como si al acoger a uno debieran excluir al otro. Los dos momentos se encuentran puestos de relieve con mayor claridad, más tarde, por Heráclito; pero ambos están

[58] Me parece absolutamente inaceptable la interpretación preferida por GUÉRIN (*L'idee de justice dans la conception de l'Univers*, etc., págs. 38 y sigts.), es decir que la injusticia consista, sin embargo, en el nacimiento de los seres particulares, pero por una razón opuesta a la aducida para la interpretación mística que veía en él un quebrantamiento de la unidad. En cambio, dice GUÉRIN, implica una mezcla de elementos opuestos. "Les qualités des éléments sont opposées... Or c'est la détermination de ces qualités des contraires au sein de l'Infini qui constituait l'état premier du monde. Les choses se sont donc distinguées à peu près comme les couches sociales dans une société civilisée succedant à la confusion de la horde primitive": y esta primera estratificación de los elementos separados en zonas superpuestas (corteza de fuego, esfera de aire y, en el centro, agua que luego se separa de la tierra) sería el orden justo. En cambio "leur mélange, duquel naissent les êtres particuliers, est une injustice qui doit avoir réparation", pues "serait un empiètement sur le lot les uns des autres". Por eso estaría condenado a la disolución que se efectuaría a raíz de la oposición misma entre los elementos mezclados.

Pero de esta manera la injusticia máxima debería ser la de la mezcla total y universal de los contrarios, que en cambio Anaximandro llama "lo divino inmortal indestructible", opuesto por eso mismo a los mundos mortales.

ya implícitamente en Anaximandro, y son: 1) que la posibilidad de las existencias de los seres particulares, ya sea en su individualidad singular, sea en su distribución colectiva en un orden cósmico, se realiza únicamente a raíz de antítesis y luchas (κατ'ἔριν) por lo cual, según observa también Schuhl [59], Anaximandro presenta ya la injusticia como la *condición normal* del devenir, y no como una excepción que quebrante la normalidad; 2) que la fatalidad de su común resorción en el principio primordial se muestra como una condena de la lucha mencionada.

En Heráclito las cosas individuales, al engendrarse y existir únicamente a raíz de la lucha (ἔρις, πόλεμος; cfr. frags. 8 y 80), viven cada una mediante la destrucción de la otra y la violencia; pero como ésta no puede consolidarse en superioridad permanente de las unas sin significar imposibilidad permanente de la existencia de las otras (y por ende de la misma lucha que es condición *sine qua non* del cosmos) así Heráclito afirma que la violencia (ὕβρις) debe sofocarse siempre más aún que un incendio destructor (frag. 43). Sofocar la violencia significa dar lugar a un renacimiento del contrario antes destruido; renacimiento que se realiza merced a la destrucción del opuesto que había nacido de él: así se efectúa constantemente la eterna vicisitud del tránsito de uno a otro contrario, en la que se realiza sin interrupción la realidad del devenir. En Heráclito, pues, aparece un concepto nuevo, que debemos juzgar todavía extraño a Anaximandro; es la transformación recíproca de los opuestos, que se cumple en el camino ascendente así como en el descendente [60], que para Heráclito constituyen el proceso infinito del devenir.

De cualquier manera, aun dejando a un lado la transmutación

[59] *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934, pág. 193.

[60] Cfr. frag. 60 en DIELS. En este doble camino inverso alguna vez un contrario traspasa directamente al otro (así el frío se calienta y el calor se enfría, lo húmedo se seca y lo seco se humedece: frag. 126; el día se convierte en noche, el invierno en verano, la guerra en paz, la saciedad en hambre: frag. 67; el viviente muere, el despierto se adormece, el joven envejece e inversamente: frag. 88); otra vez las transmutaciones recíprocas se realizan en ambas direcciones contrarias a través de una cadena de seres distintos (alma, agua, tierra: frag. 36; fuego, mar, tierra: frag. 31; fuego, aire, agua, tierra: frag. 76) en lugar de las simples parejas de opuestos.

recíproca, Heráclito afirma que los opuestos representan uno la condición del otro, porque cada existencia particular se engendra únicamente en virtud de la discordia y de la lucha: y por eso sostiene también la exigencia de la medida que debe restablecerse continuamente, cada vez que haya sido prevaricada. Además, al lado de este concepto de la oposición como condición *sine qua non* para las existencias particulares, existe la unidad de todos los opuestos en el principio divino primordial [61], por cuya razón de todos los opuestos nace lo uno, como de lo uno nacen todas las cosas (frag. 10); pero cuando lo uno vuelve a sustituirse a todas las cosas distintas por su oposición, y las resorbe en sí (frag. 90), él representa el juez que sobreviene y las juzga y condena a todas (frag. 66).

Entonces, la injusticia y la expiación que encontramos en Heráclito adquieren doble forma, aunque ambas estén siempre comprendidas en la órbita de la misma ley divina de necesidad. Por un lado, tenemos la injusticia individual de los seres particulares que, al oponerse recíprocamente, intentan la mutua violencia y destrucción, hasta que la ley de medida condena a cada opresor a la muerte para el renacimiento de su contrario, por cuya muerte luego resurgirá él (expiación individual). Por otro lado, la injusticia colectiva, de la separación de lo uno en lo múltiple, que a su vez será condenada a anularse en la resorción de lo múltiple en lo uno (expiación colectiva).

En Heráclito (como dije ya) interviene un concepto todavía extraño a Anaximandro; es la transmutación recíproca de los contrarios, por la que puede decirse (usando las expresiones del frag. 62) que los unos viven la muerte y mueren la vida de los otros. Por eso tenemos en Heráclito, con toda claridad, la vicisitud de la injusticia y de la inexorable expiación *individual*, además de la otra, de la injusticia y expiación *colectiva*, cuya fuente en Anaximandro es más evidente. Pero en Anaximandro está presente la idea de que la oposición no engendra solamente la separación, mediante la cual cada contrario excluye al otro contrario y usurpa el

[61] Cfr. frag. 67: Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre, etc.

lugar que ocupaba, sino que engendra también una lucha en la que (así como ocurre luego en Heráclito) cada contrario se esfuerza por anular y destruir al otro, de manera que la individuación o afirmación de la existencia particular en tanto que tal constituye, en su nacimiento y en su actuación, un acto de discordia, lucha, usurpación y violación recíprocas de derechos. La formación de un cosmos, justamente por ser diferenciación de los opuestos, o sea victoria de la discordia que los separa, constituye, por lo tanto, una injusticia (ἀδικία) que ellos se hacen mutuamente (ἀλλήλοις) todos de igual manera y sin excepción.

Bajo este aspecto puede pensarse que Aristóteles en su *De partibus animalium*, I, 1, 640 b, habla con intención de "*los primeros* (οἱ πρῶτοι) en filosofar sobre la naturaleza", quienes para explicar el proceso cósmico indicaron algunas causas, cuya nómina se inicia con la discordia (νεῖκος) entre los opuestos (calor, frío; liviano, pesado). A pesar de que en otro lugar [62] señala a Anaximandro entre los que no alegaron otra causa además de *lo infinito,* aquí parece reconocer la lucha entre los opuestos en *los primeros* que han filosofado sobre la naturaleza.[63] En efecto (agrega), de esta manera ellos reconstruyen la génesis del cosmos (οὕτως γὰρ καὶ τὸν κόσμον γεννῶσιν).

Efectivamente (observó Joël), en Anaximandro el flujo del devenir cósmico es toda una lucha entre opuestos, una recíproca violencia y venganza. El calor, atacando al frío, hace evaporar la humedad en aire y nubes: pero éstas, subiendo con violencia, han de vengarse arrancando y aprisionando pedazos de fuego, que a su vez las lacera mediante el relámpago y el trueno; el aire asalta después con mayor violencia la esfera del fuego, la desgarra, la arrastra en sus remolinos; pero el fuego huye a través de las hendeduras (astros), aunque obstaculizado al encerrarse ellas

[62] *Física*, III, 4, 203 b.

[63] Hay que observar que en seguida, mencionando el cotejo entre el cosmos y el ser viviente, y atribuyéndolo a "los antiguos y primeros en filosofar sobre la naturaleza", Aristóteles recuerda la violencia ejercida por el aire contra la envoltura corpórea, en la que se abre un tránsito mediante la laceración de las narices. Esto representa el paralelo biológico de la concepción cósmica de Anaximandro, donde el aire, por su presión expansiva, lacera la corteza de fuego.

(fases y eclipses); y así el calor del sol ejerce todavía violencia sobre el frío, desecando la mayor parte de la extensión de las aguas y llenando de sal su residuo. Todo un enfurecimiento de vapores y torbellinos, hendeduras y estallidos, temblores, rodeos, desgarrones, desecamientos, succiones, expulsiones [64]. He ahí (dice Joël) el proceso cósmico y la vida del mundo en la intuición de Anaximandro.

Todas las cosas sin distinción efectúan, por su propia existencia, una serie ininterrumpida de actos de hostilidad e injusticia, unas contra las otras. No existe, como en el pleito judicial (ἀγών), injusticia alguna que solamente una de las partes cumpla en contra de la otra, para que ésta pueda luego reivindicar ante el juez la satisfacción debida a ella y a su derecho individual, ya que la misma injuria que ésta lleva contra aquélla, aquélla la lleva igualmente y al mismo tiempo contra ésta. Todas las cosas (τὰ ὄντα) se encuentran en virtud de un hecho que las abarca a todas al mismo tiempo, de la misma manera y en la misma medida, es decir el proceso general de formación y desarrollo del cosmos, se encuentran, decimos, conjunta e igualmente, en pecado de injusticia.

Injusticia ¿de quién y contra quién? No tanto quizás (o por lo menos no únicamente) de cada cosa aisladamente contra su contraria, como de todas en conjunto contra el principio de unión y la ley universal de armonía y unidad. Por eso, como la injusticia recíproca universal consiste en la separación y enemistad, por las que se realiza el nacimiento de los seres y del cosmos constituido por ellos, así la expiación y reparación universal consiste en la vuelta de todos a la unidad universal, que se realiza mediante la resorción general de los seres y del cosmos que habían formado.

[64] *Geschichte der antiken Philosophie*, I, págs. 265 y sigts.

9. Explicación más completa. Génesis del concepto de necesidad causal y de la ley de medida

¿Debemos entonces concluir que, al efectuar esa proyección cósmica de la idea de justicia, Anaximandro y Heráclito la aplicaron —el uno integralmente, el otro parcialmente— a relaciones que no podían tener correspondencia en el mundo humano y en la vida social?

Sin duda, como dije ya, estamos en gran parte con Anaximandro fuera de las líneas del pleito (ἀγών) griego ante el juez árbitro; también Heráclito se detiene sólo en parte dentro de ellas. En el mencionado ἀγών, el conflicto nace de una injuria que en su origen fue unilateral: el ofendido puede, sí, haber devuelto luego la injuria sufrida, mediante otra de igual o diferente gravedad, pero también puede haber esperado que la reparación viniera del fallo del juez. Más bien, puede pedir justicia y satisfacción al juez únicamente en tanto sabe o cree que no se la ha procurado ya de por sí, o por lo menos no de una manera completa.

En cambio, en el proceso cósmico universal, al que dirige su mirada Anaximandro (y en parte también Heráclito), la injuria entre los opuestos nunca puede ser unilateral por su naturaleza, sino siempre y únicamente recíproca; por eso la reparación no puede tener lugar solamente entre individuo e individuo. Sin embargo, también ésta puede presentarse, pero únicamente en procesos particulares, en forma de una compensación entre sucesivos desequilibrios opuestos, como en las vicisitudes del día y de la noche, verano e invierno, y semejantes, que se efectúan siempre dentro de los límites de la existencia ya constituida y dentro de un orden cósmico. En cambio, en el proceso cósmico universal, donde la injuria es siempre recíproca y por ende constituye una ofensa común de ambas partes contra el principio superior de unidad, la reparación también debe ser satisfecha conjuntamente, por todos los seres en particular, al principio supe-

rior: y se realiza con el sometimiento de los mismos a la necesidad inmanente, por la cual toda la formación cósmica, que se ha engendrado por diferenciación, debe, inversamente, disolverse en su retorno a la unidad indistinta primordial.

La unidad primordial es el principio eterno, y la formación cósmica es un producto mortal; y quizá no sea completamente ajena al pensamiento de los primeros cosmólogos griegos, una idea más o menos oscura de que el nacimiento de los seres y del cosmos (γένεσις) representa una especie de insolencia o de pecado (ὕβρις), mientras que por su realización se sustituye un ser mortal (cosmos engendrado) al inmortal divino (τὸ Θεῖον ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, según la expresión de Anaximandro que nos ha conservado Aristóteles). En efecto, es una idea perfectamente griega y que tiene la mayor difusión entre los helenos, la de que la aspiración del mortal a imitar lo divino constituye pecado e insolencia (ὕβρις) que jamás podrá sustraerse a la inexorable expiación: en este sentido los griegos hablaban de la *envidia de los dioses* (φθόνος τῶν Θεῶν)[65]. Por ello —según dice Aristóteles en *Física*, III, 4, 203 b, al hablar de Anaximandro— "hay una *necesidad* de que cada ser engendrado tenga un fin": necesidad que era, para Anaximandro, la expiación fatal de un pecado constituido sea por haber nacido el mundo mediante la separación de los opuestos, sustituyéndola a la unidad del principio divino inmortal, sea a raíz de la tentativa de cada uno de los opuestos de destruir al otro, para usurpar casi el lugar y los derechos del principio divino al quedar único sobreviviente y dominador.

Sin duda, el parangón con el pleito judicial no ofrecía expe-

[65] Cfr. mi *Nota sulla filosofia presocratica*, § 4, en ZELLER-MONDOLFO, t. II, y FRITZ WEHRLI, λάθε βιώσας. *Studien zur aeltesten Ethik bei den Griechen*, Leipzig-Berlín, 1931, quien ve en la idea de la *envidia de los dioses*, opuesta a la *insolencia* humana, el concepto central de la más antigua ética griega, de Homero a los líricos, trágicos y Heródoto: fuente del pesimismo griego, en tanto la fuerza divina de la fe primitiva (anterior al politeísmo) es una fuerza sobrehumana, que mueve y agita al universo, pero no es todavía una fuerza moral. En lo cual, sin embargo, se descuida el estricto vínculo entre el concepto de aquella fuerza divina y el de la ley (*Dike*), afirmado explícitamente ya por Hesíodo.

riencias y nociones capaces de sugerir esta visión de una justicia inmanente, que hace corresponder, a la violación de la que *todos* los seres sin excepción son igualmente culpables, la sanción expiatoria de la disolución general, que alcanza a *todos* de igual manera. Pero había una experiencia social, singularmente viva y sentida en la Jonia del siglo VI, que guardaba cierta conformidad con semejante intuición cósmica y que podía inspirar su pesimismo profético. Era la experiencia de las luchas civiles, de las violentas y sangrientas contiendas políticas y sociales que dividían y consumían a las ciudades y preparaban su fatal disolución.

La aspereza de las luchas políticas por un lado, llevaba a Heráclito a declarar que la multitud del pueblo es malvada, y sólo la minoría aristocrática es buena (οἱ πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί: frag. 104), y a Teognis a oponer a los *buenos* (aristocracia) dignos de exaltación, los *malvados* (masa del pueblo), que merecen ser pisoteados, despedazados y convertidos en blanco de cualquier injuria; y hasta impulsaba al mismo Solón, no obstante ese su equilibrio espiritual que le hacía exaltar la *eunomía*, a invocar de los Dioses el poder de mostrarse suave con los amigos y duro con los enemigos. Pero, por otro lado, se engendraba en los espíritus iluminados la convicción, que encontramos expresada especialmente en Solón, de que la ilegalidad y la discordia son los males peores para la ciudad, pues aun cuando los Dioses están dispuestos a protegerla, el propio pueblo por su injusticia la derriba por los suelos.

He ahí el cuadro de la discordia, a causa de la cual los partidos que contienden en la ciudad, al llevar a cabo su mutua separación y su antítesis inconciliable, ejercen todos por igual una obra de injusticia. La ofensa inferida por todos contra la justicia (*dike*) tiene como consecuencia el derrumbe del *cosmos social*, que embiste y arrastra, conjunta e igualmente, a ambas partes beligerantes.

Hacia una previsión análoga también llevaban las luchas y las guerras entre las ciudades jónicas, que no querían apaciguar sus rivalidades, aun bajo la amenaza inminente de la potencia persa,

ni tampoco aceptar el sabio consejo de Tales [66], que las exhortaba a formar un Estado federal jónico para su salvación común. Precisamente para buscar esa salvación, más tarde, otro ciudadano de Mileto, Aristágoras, era enviado a Esparta [67], a fin de pedir a los griegos de Europa su ayuda solidaria contra los persas, llevando consigo, para demostrar con mayor evidencia intuitiva el peligro común que amenazaba a toda la estirpe helénica, un mapa geográfico de bronce que era, quizás, el que trazara por primera vez Anaximandro, o bien una reproducción de éste [68].

Acaso entonces las experiencias de las discordias civiles, y el conocimiento de la amenaza de la ruina común que gravitaba sobre todos, cuya preocupación se expresa en la amarga amonestación de Solón y de otros poetas del siglo VI, concurrían para orientar las intuiciones griegas relativas a las vicisitudes del cosmos: aquel *cosmos* cuyo concepto se proyectaba desde el mundo social hacia el de la naturaleza. Su influjo cooperaba con las concepciones religiosas arriba mencionadas y con otras, también tradicionales en el espíritu helénico, que exaltaban el principio divino del amor y condenaban el odio como pecado [69], y acaso

[66] HERÓDOTO, I, pág. 170.

[67] HERÓDOTO, II, 5, 49.

[68] Cfr. W. A. HEIDEL, "Anaximander's Book. The earliest known geographical treatise", *Amer. Acad. of Arts and Sciences*, 1921.

[69] Me parece que la exaltación misma de Eros como divinidad cósmica fundamental, que hallamos en todas las teogonías desde Hesíodo hasta los órficos, demuestra que su opuesto, el odio, era considerado una culpa por la teodicea y teología griegas, aun antes del orfismo: por eso podemos vincular con toda una tradición continua a Anaximandro no menos que a Empédocles. Frente a Eros, fuerza de atracción y de unión, se afirma la opuesta, de repulsión y disyunción, cuya importancia esencial en el proceso cósmico resulta sin embargo reconocida por Anaximandro, Heráclito y Empédocles, siguiendo las huellas de las teogonías, que son en gran parte *teomaquías*. Ello no impide que la fusión armónica, mejor dicho la unidad universal, se mantenga como ideal superior de perfección, objeto de veneración religiosa. La exaltación del *Esfero* divino en Empédocles no es un fenómeno aislado en la historia de las ideas religiosas griegas; y las fórmulas órficas de celebración de la unidad divina, y su mito del despedazamiento de Dionisos por los Titanes, que constituye el pecado original trasmitido a la humanidad, atestiguan el valor sagrado atribuido a la unidad. Con eso puede concordar también la interpretación del fragmento 60 de Aristóteles (en la edición Rose) que no declara (según observa justamente JAEGER, *Paideia*, 218) que la existencia sea un pecado, sino que la vida corpórea es expiación de un pecado. Es decir, del pecado

también con los mitos relativos al antiguo reino de Cronos y a la edad de oro [70], tan ampliamente difundidos entre los griegos y tan llenos de nostalgia. Todos estos influjos cooperaban a formar la característica atmósfera espiritual, en la que podía parecer a Anaximandro que la unidad primordial universal era (de acuerdo con su misma expresión) *el divino inmortal*, y la separación de los contrarios en cambio, *la injusticia recíproca* que debía expiarse en el orden del tiempo.

Pero las experiencias políticas y las concepciones religiosas mencionadas, aunque pudieran cooperar, en el aspecto indicado, para explicar genéticamente la representación de Anaximandro, parecen sin embargo insuficientes para dar cuenta del otro aspecto de la misma, por el que el proceso de separación y de lucha (destinado a conducir al mundo, así como a la *polis*, a su disolución) es en cambio en su comienzo el generador mismo del *cosmos*. Cierto que en Anaximandro, según se ha dicho, está ya implícito, o en embrión, el pensamiento que se desarrollará en forma explícita en la religión del *Esfero* divino en Empédocles: es decir que la unidad indistinta, opuesta, como *lo divino inmortal*, a los cosmos que se engendran y se disuelven, representa una perfección mucho más alta que los ordenamientos mortales de los seres diferenciados. Pero esto no destruye el hecho de que ni las experiencias de las luchas civiles, ni la exaltación religiosa del amor y de la unión, ni el mito del reino de Cronos (reino de paz que ignoraba toda discordia) podían sugerir la idea de que la separación, antes que causante de la disolución

---

original del odio (cfr. el mito de los Titanes), que Empédocles también (frag. 113) considera fuente de la condena decretada por Ananke y por orden antiguo y eterno de la divinidad, contra quien puso su fe en el odio insensato. La Discordia, que Empédocles pone en acción para lacerar los *miembros de Dios* (es decir para separar los elementos que estaban unidos en el esfero divino) constituye justamente un eco manifiesto del mito órfico de los Titanes lacerando los miembros de Dionisos, como observa también SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pág. 297.

[70] En la que la inocencia y la paz concedían a los hombres el goce de una vida sin infelicidad ni vejez, parecida a la de los dioses. "Vivían como dioses" (ὥσπερ Θεοὶ ἔζωον), dice Hesíodo.

final, fuera la generadora de la propia formación inicial del cosmos.

Semejante afirmación aparece después explícita y netamente formulada por Heráclito. La guerra (πόλεμος) o discordia (ἔρις) se encuentra repetida y decididamente declarada madre y gobernadora del propio orden social y de cualquier otro (frag. 53), pues todo se engendra a raíz de la discordia (frag. 8); y la armonía productora y fecunda, es decir la más verdadera, es la más profunda armonía de los contrarios (macho, hembra; blanco, negro; agudo, grave; sonoro, mudo) o de las tensiones opuestas, como en la construcción del arco o en la de la lira, y no la armonía superficial de los semejantes [71]. Para Heráclito, pues, no solamente no hay existencia de bienes sin males que se les opongan (*dike-adikia*, salud-enfermedad, bien-mal, etcétera: frags. 23 y 111), pues la justicia es discordia y por la acción de la discordia todo se engendra y todo se destruye (frag. 80), sino que la propia existencia de la armonía verdadera y del sistema total tiene por su condición necesaria el contraste, pues para Heráclito todo se asemeja a aquella bebida que las creencias antiguas consideraban como bebida de inmortalidad (κυκεών), es decir una mezcla que si no se agita se descompone (frag. 125).

Sin duda cooperan a la formación de todos estos conceptos de Anaximandro y Heráclito otros elementos, además de la experiencia de las luchas civiles, cuya particular intuición llevaba a Heráclito hasta considerar la oposición de las clases (la minoría buena, la mayoría malvada: frag. 104) como una condición necesaria para la existencia de un orden social. Estos otros elementos derivaban de fuentes variadas. En parte, de la experiencia histórica de las luchas y guerras exteriores, por las cuales se había constituido paulatinamente el orden (*cosmos*) y el poder de la *polis*: experiencia singularmente viva en las ciudades de la Jonia, y especialmente en Mileto, que había desarrollado tan admirable fuerza de expansión colonial y comercial por la acción valiente de sus marinos y guerreros, que habían interve-

[71] Frags. 10, 51, 59. Cfr. sobre este punto B. DONATI, *Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito*, Génova, 1912.

nido hasta en las luchas del reino de Egipto para obtener allí concesiones y privilegios [72].

Por otra parte, derivaban de la experiencia de la colonización: experiencia personal para Anaximandro, que había sido jefe de una colonia fundada en Apolonia, en cuya actuación había realizado tareas de legislador, de proyectista, para la construcción de ciudades, distribución de tierras y división de los ciudadanos en categorías y clases de acuerdo con las funciones a que se les destinaban [73]. Esta múltiple experiencia, que tenía en común con muchos conciudadanos (y que estimula después entre ellos el desarrollo de utopías como la de Hipódamo), le llevaba al doble conocimiento de que la diferenciación de las tareas y las clases era necesaria para la realización de un ordenamiento (*cosmos*) de la *polis*, pero que no debía convertirse en enemistad y lucha entre las clases y tentativas de violencias recíprocas, so pena de engendrar un peligro de disolución general de la ciudad.

Por fin, había también otro elemento de sugestión, procedente de la tradición de las teogonías, que siempre, de Hesíodo hasta Ferécides, habían explicado la formación del orden cósmico no solamente por la intervención de la fuerza de unificación y generación (*eros*), sino también de la lucha entre los dioses (θεομαχία). Al reconocer las antítesis entre las potencias divinas, las teogonías obedecían a sugestiones vinculadas con la propia vida de los hombres, pues aplicaban las oposiciones de sexos, de generaciones, de exigencias y acciones voluntarias experimentadas en la vida social, a las relaciones entre los fenómenos de la naturaleza (luz y tinieblas, sol y agua, calor y frío, cielo y tierra, y semejantes). Actuando así en la misma dirección de la experiencia histórica ofrecida por el desarrollo de la *polis*, reveladora de la eficacia de la lucha en la formación y expansión del *cosmos* político, las teogonías cooperaban, mediante las mencionadas interpretaciones antropomórficas, a desarrollar sistemáti-

[72] Cfr. D. MALLET, *Les premiers établissements des grecs en Égypte*, París, 1894; DUNHAM, *The history of Miletus*, Londres, 1915; R. BILABEL, "Die jonische Kolonisation". *Philologus Suppl. Bd.*, Leipzig, 1920; H. SCHAAL, *Vom Tauschhandel zum Welthandel*, Leipzig-Berlín, 1931.

[73] Cfr. W. A. HEIDEL, *Anaximander's Book*, etc., págs. 267 y sigts.

camente las distinciones de los opuestos y a convertirlas en medio de conocimiento y comprensión del mundo. Del doble mundo, natural (macrocosmos) y humano (microcosmos).

De esta manera, desde las teogonías hasta Anaximandro, los pitagóricos, Heráclito, etcétera, sigue formándose el conocimiento de la importancia que tienen las diferencias y oposiciones en la constitución del sistema de las cosas: este conocimiento aparece con la medicina y filosofía de Alcmeón, con la biofisiología de Parménides, con las teorías de las escuelas médicas, especialmente de la hipocrática, aplicado al organismo biológico del hombre y de los seres vivientes en general; con Heráclito resulta aplicado, de manera consciente y sistemática, también a la esfera de las relaciones humanas y del organismo social. Por lo cual llega a invertirse la posición de los términos en la relación respectiva de deuda y crédito entre la esfera de lo humano y la de la naturaleza física universal; mas esta reversión no es sino un caso particular de un fenómeno general del que hablaremos más adelante.

Al afirmar, como ley universal, que "todo se engendra y todo se destruye en virtud de la discordia" (frag. 80), Heráclito expresaba de manera más explícita el mismo concepto implícito en la unificación e identificación entre el proceso de formación y el de disolución del cosmos hecho por Anaximandro. Éste anunciaba ya de manera firme y decidida la intuición de una ley de necesidad ineluctable. De acuerdo con su intuición, la disolución se efectúa con la más rígida necesidad (κατὰ τὸ χρεών) por la misma causa que ha producido en una primera fase la separación de los contrarios y la formación del cosmos, es decir por el movimiento de torbellino (δίνη) que, una vez iniciado (cualquiera sea la forma en que Anaximandro explicara su génesis)[74], produce hasta cierto momento el desarrollo de un mundo, y más allá de aquél, *fatalmente*, su *disolución*. En la afirmación de semejante fatalidad se anuncia el tránsito de la concepción jurídica originaria de la causa (αἰτία) a su concepción determinista:

[74] Véase la discusión del asunto controvertido en mi libro *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ed. Imán, Buenos Aires, parte IV.

pero este tránsito, que se realiza en la intuición de la naturaleza, está vinculado con un tránsito análogo, operado en la intuición del mundo social, donde la división y lucha de los opuestos, reconocida como generadora de los Estados y de su potencia, resulta, más allá de cierto grado, causa de su disolución. La ley de justicia que castiga la culpa mediante la expiación respectiva, se realiza así merced a una ley determinista que gradúa los efectos en correspondencia con la intensidad y extensión de las causas: el determinismo causal se presenta al comienzo como instrumento de realización de una exigencia jurídica normativa, y solamente más tarde llegará a separarse e independizarse de ella, convirtiéndose en ley de necesidad natural. La aplicación de viejos conceptos a nuevas relaciones llega a determinar así la formación de conceptos nuevos. La primera raíz de la posterior intuición determinista de la naturaleza hay que buscarla, pues, en la aplicación de la intuición jurídica al mundo físico hecha por Anaximandro, que quiso presentar su realización con carácter de fatalidad.

Heráclito, en cambio, se orienta predominantemente en distinta dirección. No falta, sin duda, en él, la huella de la orientación de Anaximandro, cuando esboza la disolución del cosmos al hablar del fuego que sobrevendrá para juzgar y condenar todas las cosas; pero con más fuerza aún se afirma en él la conciencia de la importancia fundamental de las oposiciones, sin cuya presencia activa no habría posibilidad de existencias particulares, ni del propio orden cósmico. Los opuestos están en Dios mismo y son el propio Dios [75], para quien, en consecuencia, todo es bello y bueno y justo, mientras para los hombres una cosa es justa y otra injusta (frag. 102); él es la razón común o ley divina, que gobierna y domina a todo el mundo, así como la ley gobierna y domina a la ciudad (frag. 114). Por eso no debe ya deplorarse la existencia de la lucha; más bien, según hemos observado, hasta cuando invoca la represión de la violencia inso-

[75] Frag. 67. Podría recordarse también el *Uno* pitagórico, que es *parimpar*, es decir contiene los opuestos, que según los pitagóricos son los elementos primeros de todas las cosas. Pero con eso ingresamos en un terreno de controversias.

lente (ὕβρις: frag. 43), Heráclito no quiere quizás sino afirmar la necesidad de que siempre la reemplace una violencia opuesta, en una vicisitud que no debe terminar nunca, pues que de ella depende la continuidad de la vida. *Pólemos* (la guerra) es padre y rey de todas las cosas (frag. 53); pero, justamente para que realice este papel es preciso (como se ha visto) que él también se manifieste en un proceso ininterrumpido de compensación de las insolencias (ὕβρις) y de las violencias (πλεονεξία) por las insolencias y violencias antagonistas. De manera que, en virtud de la ley de conservación del orden cósmico, volvemos con Heráclito, de un modo sistemático, al paralelo con el pleito (ἀγών) en el tribunal griego y a la aplicación cósmica del principio de justicia en el sentido del *jus talionis*, cuyos ejemplos Burnet y Heidel buscaron en Anaximandro.

Sin embargo, estos ejemplos representan, en Anaximandro, únicamente el reconocimiento de procesos particulares limitados, y no la intuición general del proceso cósmico, constituido en su teoría por la vicisitud de formación y disolución de los mundos. En cambio Heráclito, mediante sus numerosos ejemplos de tránsito alternado de un opuesto a otro, que convierte la muerte de uno en nacimiento del otro, y viceversa, pone en clara evidencia el sistema de las vicisitudes cíclicas que permanecen dentro de los límites y las líneas del orden cósmico actual. Ahí se presentan, sin embargo, desequilibrios continuos; pero cada uno resulta sucesivamente compensado por desequilibrios opuestos, que permiten la conservación del sistema, al dar lugar siempre al restablecimiento del equilibrio mediante las oscilaciones contrarias. La sucesión infinita de estos ciclos en la continuidad de la existencia cósmica engendra esa trayectoria espiral en la que (dice Heráclito, frag. 59) la línea curva se identifica con la recta.

Ahora bien, esta aplicación del *jus talionis* tiene, como se ha dicho, singular importancia en el desarrollo del pensamiento científico. Así como el juez del pleito debe restablecer el equilibrio mediante una reparación exactamente proporcionada con la injuria inferida, así la ley de compensación exige la proporción y la medida en su aplicación a los acontecimientos naturales. Μέτρα

(medida) es por eso una palabra particularmente querida por Heráclito: y en la investigación naturalista (según observó Rey) significa una exigencia de tener en cuenta el aspecto cuantitativo, mensurable, de los procesos y de las cosas, es decir, una primera iniciación de la ciencia física en el sentido moderno de la palabra.

10. La ley natural convertida en fundamento y encuadramiento de lo humano

Estos nuevos horizontes que se abren, y estas nuevas luces que se encienden, llevan pues una valiosa contribución para la otra consecuencia que ya dijimos que derivaba de la proyección de la idea de ley del mundo humano hacia la naturaleza cósmica. Esta proyección se convierte en un enorme acrecentamiento del valor y poder de la propia ley, a causa de su misma universalización.

Llevada al dominio universal, sin que nada pueda escapar o sustraerse a su imperio, la ley se manifiesta en la plenitud de su fuerza e importancia: he ahí, pues, una inversión en el pensamiento griego, el cual, después de haber usado las nociones ofrecidas por el microcosmos humano para formar la idea del macrocosmos universal, se vuelve posteriormente a buscar en éste el medio de fundar y encuadrar a aquél. Así toda legitimidad del orden humano llega a fundarse y a reposar sobre su conformidad con el orden universal y a comprobar mediante ésta la validez intrínseca de sus leyes contra cualquier sospecha o imputación de arbitrariedad. "Quien habla con inteligencia (dice Heráclito) debe estar firmemente ligado a lo que es común a todas las cosas, así como la ciudad a su ley, y aun mucho más fuertemente. Pues las leyes humanas son todas alimentadas por la única ley divina; ya que ésta domina hasta donde quiere, basta para todas las cosas y entre todas sobresale" (frag. 114).

De este modo el sistema universal, con su ley divina inmanente, llega a encuadrar dentro de sí mismo como parte propia y dependencia de sí, al pequeño mundo del hombre, considerado

en su doble carácter de ser viviente y de ser social: así el microcosmos, después de haber proyectado su luz sobre el macrocosmos, se convierte ahora en su simple reflejo. El proceso de pensamiento que se había iniciado con la proyección de las formas y leyes del mundo humano a la naturaleza universal, como instrumentos para la comprensión e interpretación de toda la realidad, se convierte en el proceso opuesto al usar, como medio de explicación y dirección de la vida humana, el resultado de semejante proyección, que multiplica la magnitud de las líneas y las imprime de manera aún más distinta y profunda. La naturaleza (φύσις) universal ilumina ya y gobierna a la particular del hombre: ya (como dice Rey, pág. 485) *l'homme est dans la nature, une partie de la nature.*

Del puesto privilegiado y central que había ocupado al comienzo, pasa a la situación más modesta de ser particular, vinculado a la par de los otros, por su cuerpo y por su espíritu, con la naturaleza del universo. De esta manera llega a confirmarse la convicción de que la naturaleza humana no se puede conocer sin conocerse la naturaleza universal (φύσις τοῦ ὅλου), convicción que se nos muestra ya en Heráclito (llamado por Jaeger "el primer antropólogo"), aunque más tarde Aristójeno[76] la hace expresar como una novedad por el hindú llegado a Atenas, que ridiculiza la pretensión de Sócrates de especular sobre las cosas humanas ignorando las del cielo (τὰ θεῖα).

11. La contribución de las escuelas médicas — la asociación del determinismo al finalismo

En el desarrollo de la convicción de que el microcosmos depende del macrocosmos cooperaron sin duda muy eficazmente, según demostró A. W. Heidel[77], las escuelas médicas, que estaban impulsadas por el mismo objeto de su investigación a considerar las

[76] Frag. 31 en Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, II, 281, recordado por Heidel, περὶ φύσεως, pág. 126, nota 182.
[77] περὶ φύσεως, págs. 122 y sigts. y en otros pasajes.

relaciones de la vida humana con las condiciones exteriores que pueden influir en ella y en su desarrollo, y que también, por su misión de oponerse y curar las alteraciones de la condición normal del organismo, eran llevadas a buscar la *simpatía* y la *antipatía*, la semejanza y el contraste entre los elementos de la constitución orgánica del hombre y las distintas sustancias alimenticias y medicamentosas o las varias condiciones del ambiente.

Por eso la unidad del hombre con la naturaleza resulta para la medicina un presupuesto necesario para su estudio técnico y su acción práctica: presupuesto que no solamente estimula investigaciones como las clásicas de la escuela hipocrática *Sobre el aire, los lugares y las aguas*, sino que inspira y hace arraigar la convicción de que no se puede conocer la naturaleza del hombre sin conocer la del universo; convicción expresada por Platón en su *Fedro* (270 b y sigts.) con un llamamiento a la autoridad de Hipócrates. Más bien Platón nos demuestra con qué vigor Hipócrates despertaba la exigencia de semejante método (τῆς μεθόδου ταύτης) por el hecho mismo de sentirse impulsado por su ejemplo a aplicarla al espíritu del hombre (ψυχῆς φύσιν). Para su conocimiento, justamente, Platón exige un conocimiento previo de la naturaleza universal (τῆς τοῦ ὅλου φύσεως), así como Hipócrates lo había enseñado para el cuerpo (περὶ σώματος) y su vida, su funcionamiento normal y sus alteraciones y restablecimiento. El escrito hipocrático *Sobre las carnes* (περὶ σαρκῶν) se introduce precisamente en el estudio del origen de las distintas partes del organismo humano mediante una rápida síntesis acerca del origen de las cosas y la separación de los elementos cósmicos [78], y *Sobre la medicina antigua* (περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς) y *Sobre el morbo sacro* (περὶ ἱερῆς νόσου) igualmente son inspirados por la convicción de que en el microcosmos existe la misma lucha (πόλεμος) entre elementos y humores constitutivos del organismo, que las teogonías y cosmologías presentaban entre los elementos del universo natural.

La palabra *naturaleza* (φύσις) que el primer naturalismo (mo-

[78] Heidel, *ob. cit.*, 131. Cfr. también del mismo autor, *Hippocratic Medicine*, Columbia Univ. Press, Nueva York, 1941.

nista) entendía en el sentido de fuente y principio universal del devenir, ha vuelto a significar (a raíz de la distinción de los opuestos, y más aún con el pluralismo posterior) la constitución del ser, es decir la relación entre los contrarios o los elementos, así en el microcosmos como en el macrocosmos: "Razón de la mezcla, equilibrio de las fuerzas, temperamento de las cualidades, contemporización de las partes orgánicas" [79], de acuerdo con las distintas expresiones usadas para el mismo concepto por Alcmeón (frag. 4), los pitagóricos (y especialmente Filolao), Heráclito, Epicarmo (frag. 2), Parménides (frag. 16), Empédocles y después la escuela hipocrática.

Esa relación entre los contrarios o los elementos, tanto en el microcosmos como en el macrocosmos, aparece, no solamente bajo el aspecto de equilibrio y armonía, sino especialmente de lucha (πόλεμος), desde Anaximandro (más bien, desde las teogonías) en adelante: cada fuerza y cada contrario o elemento intenta una violencia (ἐπικράτεια) sobre los demás. Pero Alcmeón observa ya que el predominio absoluto (μοναρχία) de una fuerza o un elemento sobre los demás engendra la enfermedad en el organismo (con lo que se aplican al microcosmos ideas ya aplicadas al macrocosmos a partir de Heráclito o quizás de Anaximandro); en cambio, la salud consiste en el "proporcionado temperamento de las cualidades" [80]; y por eso le corresponde a la medicina la tarea de restablecer el equilibrio, cuando se encuentra roto o perturbado.

También el médico, pues, aparece como ministro de la *Justicia* (δίκη) así como en Heráclito eran las Erinias para el orden del macrocosmos: su tarea (dice *Sobre el morbo sacro* hipocrático) [81] consiste en prestar auxilio a los elementos oprimidos, esforzándose

[79] Las expresiones griegas son: λόγος μίξεως, ἰσονομία τῶν δυνάμεων, κρᾶσις τῶν ποιῶν, κρᾶσις μελέων, κ. τ. λ.

[80] τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν, Alcmeón, frag. 4, en DIELS, 14^4 (24^5) B. Cfr. también OLIVIERI, "Alcmeone di Crotone", en *Civilità greca nell'Italia merid.*, Nápoles, 1932.

[81] Cfr. también περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, 14, y los mismos conceptos reproducidos, con expresiones parecidas, por PLATÓN en el *Banquete*, 186 a-c, visiblemente inspirado por Hipócrates o por tradiciones médicas más antiguas. PLATÓN recuerda, en efecto, a "nuestro progenitor Asclepio" y explica que el

en debilitar el mal que, según observaba Alcmeón, resulta de un desequilibrio producido por la violencia de un elemento ejercida sobre los demás, o por la preponderancia que le otorgan las circunstancias. Por lo tanto, para debilitar al elemento preponderante el médico utiliza al que (lejos de ser amigo o aliado del que ha prevalecido) sea su mayor enemigo (πολεμιώτατον). Es decir, el médico tiene en su actuación la misma tarea que el juez en el pleito ante el tribunal: mortificar al insolente y prepotente y restablecer el equilibrio *(isonomía)*. Con ese fin el médico utiliza medios aptos para producir el efecto buscado: de manera que, en esta extensión de la idea de ley —nacida en el terreno social— al terreno físico, sigue afirmándose la exigencia originaria, normativa y finalista, del orden y del equilibrio; pero su realización se cumple a través del uso de medios que actúan de manera determinista. Se nos presenta así una mezcla de finalismo y determinismo, que caracteriza el tránsito de la idea de ley desde su primera forma social hacia su ulterior forma naturalista. Pero este tránsito, que se delinea en el campo de la medicina, era consecuencia de un tránsito análogo realizado ya en el campo de la cosmología, al considerarse, con Anaximandro, que la expiación de la injusticia cósmica (exigencia normativa finalista) se realiza por el propio desarrollo ulterior del mismo proceso en el que había tenido lugar la injuria de la lucha y violencia entre opuestos. La ley de justicia, de este modo, era afirmada y explicada no solamente en su necesidad finalista, sino también en la determinista. El determinismo cumple la misión de medio de realización del finalismo, presentándose en situación subordinada; pero mientras tanto se afirma y prepara así su desarrollo ulterior en el campo de la física, donde llegará a constituir la forma predominante de explicación.

Sin embargo, como se ha observado más arriba, también esta forma de explicación tiene su origen en experiencias sociales; ya que al considerar la lucha como fuente de generación y desarrollo

---

médico debe conservar o reintegrar la concordia entre los enemigos, es decir entre los elementos opuestos, engendrándola nuevamente cuando haya desaparecido.

vital que en su progreso se convierte en causa de disolución y ruina, Anaximandro y Heráclito se inspiraban en las experiencias históricas colectivas de sus ciudades jónicas: es decir en las experiencias de su expansión conquistadora, colonizadora y comercial, así como del peligro inminente de su derrumbe y caída final.

Pero, para volver a la mencionada exigencia de *isonomía* (comunión de ley, equilibrio o igualdad de derechos) o de amor y concordia (ὁμόνοια) —según se expresa Platón en el *Banquete*, 186 d, apoyándose en la autoridad del "padre" Asclepio— esa exigencia, reconocida por primera vez en el terreno social, no se ha transferido de éste directamente a la constitución (φύσις) orgánica individual del hombre, objeto de la investigación de las escuelas médicas, sino sólo a través de una aplicación previa a la constitución (φύσις) del universo. Esto no significa sin embargo que los conocimientos y conceptos relativos a la vida individual entre los griegos se hayan formado únicamente por sugestión de los relativos a la realidad universal. En cambio, las nociones derivadas de la observación de la vida humana cooperaron, con la de los fenómenos meteorológicos y celestes, en la formación de las propias ideas cósmicas; y justamente algunos investigadores han vuelto a indagar los fundamentos biológicos de la primera cosmología griega.[82]

La idea de generación, que era central en las teogonías, guarda su importancia entre los cosmólogos, no solamente en tanto (según se ha visto ya testimoniado por Aristóteles) ellos también hablan de generación del mundo, sino además en cuanto Tales, por ejemplo, parece haber sido impulsado por la observación de las condiciones que aparecen en la generación biológica, a elegir lo húmedo como elemento primordial, apto para engendrar todas las cosas [83]; y Anaxímenes pide al parangón con la vida humana y a la determinación de la condición esencial de su conservación (la respiración) la indicación del principio universal, el aire, capaz de alimentar y gobernar al mundo, así como el alma-respiro

[82] Cfr. Ganszyniec, "Die biologische Grundlage der Jonischen Philosophie", en *Archiv für Geschichte der Naturwiss, u. Technik*, 1920.
[83] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983 b.

alimenta y gobierna la vida humana [84]; y al cotejo con los miembros de nuestro cuerpo han de recurrir todas las teorías naturalistas que distinguen una pluralidad de elementos bajo el nombre de *miembros* y por eso hablan de su *temperamento* (κρᾶσις μελέων) como Parménides [85], o de *miembros* (γυῖα, μέλη, μέρη) del cuerpo (σῶμα) cósmico, como Empédocles.[86]

Hay, pues, toda una *melotesía* cósmica, es decir, una asimilación de los elementos y partes del cosmos a los miembros y órganos del cuerpo humano, que el pensamiento griego ha sacado, probablemente, de concepciones orientales [87], y guarda y desarrolla en el curso de su historia [88], transmitiendo su herencia a la Edad Media, al Renacimiento y hasta a la Edad Moderna.[89]

[84] Cfr. frag. 2 en DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 3^4 - 13^5 B.

[85] Frag. 16 en DIELS, *Frag. d. Vorsokr.*, 18^4 - 28^5 B.

[86] Cfr. frag. 20, verso 3; 22, verso 1; 27 a; 30, verso 1; 35, verso 11; 134, verso 1 (en DIELS, *ob cit.*, 21^4-31^5 B).

[87] Tuve oportunidad, en mi *Nota sui rapporti con l'Oriente*, en ZELLER-MONDOLFO, v. I, de comparar la melotesía de Empédocles con las mucho más antiguas, que encontramos en las teologías egipcia y babilónica. En la teogonía egipcia de Heliópolis los elementos y las fuerzas ordenadoras y animadoras del universo, que forman la enéada divina, son llamados *miembros* del cuerpo del demiurgo Atem; en el himno babilónico a Nimurta, los otros dioses (cuyo elenco resulta una mezcla de fuerzas cósmicas, partes y elementos del cosmos, así como después en Empédocles) son convertidos en *miembros* de él. Sobre el asunto véanse, además de las obras de A. MORET (*Le Nil et la civilisation Egyptienne*, París, "Bibl. de synthèse histor.", págs. 416 y sigts.) y G. FURLANI, *La religione babilonese-assira*, Bolonia 1928/29, I, cap. X y *Civiltà babilonese-assira*, Roma, 1929, págs. 175 y sigts.; también A. OLIVIERI, "Melotesia planetaria greca", Nápoles, *R. Accad di Archeol.*, 1934 y H. RANKE, "Die Vergottung der Glieder des Menschlichen Koerpers bei den Aegyptern", en *Oriental Litteratur-Zeitung*, 1924. Los textos egipcios relacionan la enumeración eneádica de los miembros con la fórmula por la que el difunto (originariamente sólo el Faraón; más tarde, después de la revolución democrática, cualquier difunto) se identifica con la divinidad. En ello resulta evidente el mismo proceso arriba mencionado, que después de haber proyectado en el cosmos, para interpretar su constitución, la distinción de las partes del cuerpo, convierte este cotejo en ley universal, cuya participación otorga a cada ser viviente la participación también en el destino divino.

[88] Además de los documentos mencionados en este ensayo, véanse las numerosas menciones de autores estoicos, platónicos, neopitagóricos, neoplatónicos, etc. (DIÓGENES DE BABILONIA, PLUTARCO, PTOLOMEO, PLOTINO, JULIANO EL APÓSTATA, PROCLO, MACROBIO, HERMES TRISMEGISTOS, MARCIANO CAPELA, etc.) en OLIVIERI, *Melotesia planetaria greca*, cit.

[89] Véanse en OLIVIERI, *ob. cit.*, las citas de CECCO D'ASCOLI, DANTE y otros escritores medievales, PONTANO, PICO DE LA MIRÁNDOLA, M. FICINO, AGRI-

Esta *melotesía* constituye un ejemplo característico del proceso mencionado: por él se recurre al cotejo con la constitución del cuerpo humano para representarse la distribución de las partes en la constitución del universo; mas se pide luego a las leyes y fuerzas de éste la explicación y norma para los fenómenos que se desarrollan en el propio organismo del hombre.

Entre los documentos que nos han llegado con este propósito, uno de los más antiguos está en los primeros 11 capítulos del escrito *Sobre el número* 7 (περὶ ἑβδομάδων) del *Corpus hippocraticum*, que Roscher [90] quiere retrotraer hasta la época de Tales y Anaximandro, y Boll [91], junto con otros, atribuye a la de Parménides. Encontramos en sus capítulos VI y XI el parangón con el cuerpo humano aplicado a la distinción de las partes que constituyen el macrocosmos, a la distribución del calor y del frío y a la división de las partes de la tierra. Pero aunque sea evidente que la distinción de los *miembros* ha sido derivada de la observación del cuerpo humano, cuyos resultados son proyectados en el cosmos, sin embargo la explicación orgánica de la constitución (φύσις) y de la ley de armonía que debe regular las relaciones entre los órganos y miembros del ser viviente, resulta concebida

---

PA, TYCHO BRAHE, BONINCONTRI, MELANCHTON y otros del Renacimiento, GOETHE (y podrían agregarse otros alemanes, románticos e idealistas mágicos), VERLAINE, etc. Además del estudio de RANKE, OLIVIERI recuerda a FRANZ BOLL, *Die Sonne im Glauben und in d. Weltanschauung der alt. Voelker*, Stuttgart, 1922; *Vom Welbild d. griech Astrologen*, en "Suddeutsch. Monatsheften", VII, 1; BOLL-BEZOLD, *Sternglaube und Sterndeutung*, 4ª ed., Teubner, 1931; ERW. PFEIFFER, *Studien zum antiken Sternglauben*, Teubner, 1916; FRANZ CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, y *Le mysticisme astral*, Bruselas 1909; BOUCHÉ LECLERQ, *L'astrologie grecque*; N. TURCHI, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 1923. Otras indicaciones pueden encontrarse en mi bibliografía sobre las relaciones entre la cultura griega y las orientales, en ZELLER-MONDOLFO, v. I, números relativos a la astrología.

[90] *Über Alter Ursprung und Bedeutung d. hippokrat Schrift von der Siebenzahl*, Leipzig, 1911. La opinión de Roscher ha sido aceptada por muchos. Véase mi *Nota sul* περὶ ἑβδομάδων en ZELLER-MONDOLFO, v. II.

[91] Cfr. especialmente su apéndice al estudio *Die Lebensalter*, Leipzig, 1913, *Zur Schrift* περὶ ἑβδομάδων. A su opinión se adhirió también A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, París, 1932. En mi *Nota sul* περὶ ἑβδομάδων, en ZELLER-MONDOLFO, v. II, agregué otros elementos en confirmación de la opinión de Boll.

y legitimada mediante la analogía con la constitución y las relaciones reguladoras del universo.

La ley natural (proyección en el mundo físico de la idea derivada del cosmos social) aparece aplicada primeramente a la totalidad del macrocosmos, para deducir luego de su valor universal su validez en el terreno particular de la vida orgánica.[92]

De la misma manera, en todo el curso del desarrollo de la

[92] Una traducción italiana de los once capítulos se encuentra en Losacco, *Introduzione alla storia della filosofia greca*, Bari, 1932. Damos a continuación los dos que nos interesan.

Cap. VI, § 1, *Paralelo entre microcosmos y macrocosmos y sus 7 partes constitutivas en su mutua correspondencia*: "Los animales y los árboles que se encuentran en la tierra, tienen una naturaleza (constitución) parecida a la del mundo: cosas mínimas comparadas con grandes. Así también sus partes, siendo armónico el conjunto, deben estar juntas, como las del mundo: ellos están constituidos por partes parecidas a las del mundo. La tierra está firme e inmóvil: en sus partes de piedra e interiores tiene una imitación de los huesos: en eso goza de una naturaleza inmóvil e impasible. La parte exterior es parecida a la carne del hombre, sujeta a la disolución; la humedad y el calor de la tierra se asemejan a la médula, al cerebro y a la semilla humana; el agua de los ríos a la sangre de las venas; el agua de los cenagales corresponde a la vejiga y al intestino delgado; el mar al humor que hay en las entrañas del hombre, el aire al aliento, la luna al asiento de la inteligencia."

§ 2, *Sobre el calor y el frío*: "El calor, en el hombre, a la par que en el mundo, tiene dos asientos. Una parte de los rayos está vinculada a la tierra, y se asemeja al calor de los intestinos y de las venas del hombre; en cambio, el calor de los astros y el sol en las regiones más altas del universo, se parece al calor que está por debajo del cutis. El calor que se propaga alrededor de la carne, con su rápido movimiento produce el cambio de color, justamente como encontrarás que acontece arriba con Júpiter. Arturo se refiere a la actividad de la ira en el hombre y alimenta a ésta, que tiene su origen en el sol. Luego, el infinito vacío, que contiene al mundo, se parece a la piel espesa, condensada por el frío. Tal es la estructura del todo y de cada parte."

Cap. XI, *Las siete partes de la Tierra*: "Toda la Tierra se divide en 7 partes. La cabeza y la cara son el Peloponeso, morada de almas elevadas. En segundo lugar el Istmo tiene el papel de la médula de la espina dorsal. La tercera parte, casi diafragma entre las entrañas, la Jonia. La cuarta, como piernas, el Helesponto. La quinta, como pies, el Bósforo Tracio y el Cimerio. La sexta, como vientre, el Egipto y el mar egipcio. La séptima, como bajo vientre e intestino delgado, el Ponto Euxino y la palúdica Meótida.

En todo este cotejo se reflejan al mismo tiempo la tendencia de los primeros jónicos a buscar en el parangón con el ser viviente sugestiones útiles para la comprensión del cosmos, y la exigencia nueva de las escuelas médicas, de encontrar en el ser viviente los caracteres ya atribuidos al macrocosmos. Cfr. mi *Nota sul* πε[illegible] ἑβδομάνδω, cit.

melotesía astral (zodiacal y planetaria) en la astrología griega [93], se pasa sucesivamente del cotejo de cada uno de los cuerpos celestes con una de las partes del cuerpo humano, a la afirmación de un poder y acción formativa que cada uno de los mismos posee sobre las partes del cuerpo que le corresponden, y del influjo que tiene sobre el funcionamiento normal o patológico de ellas, sobre su condición de prosperidad o enfermedad, y las posibilidades y los medios de su curación. Es decir, las leyes y potencias reguladoras de las funciones fisiológicas están subordinadas y reducidas a las leyes y potencias del macrocosmos universal.

Lo mismo ocurre en los ejemplos de *melotesía* arriba mencionados, que se encuentran en Parménides y Empédocles: se recurre al parangón con los *miembros* del cuerpo humano para explicar la distinción de los elementos; pero se sigue el proceso inverso en lo que se refiere a la concepción de la lucha (πόλεμος) y a la exigencia de la concordia (ὁμόνοια) y del equilibrio (ἰσονομία), es decir, en lo que concierne a la noción de la ley reguladora de la conservación del orden y del ritmo orgánico continuo de las acciones y relaciones recíprocas.

En efecto, esa noción se ha proyectado directamente del campo social a la intuición del cosmos, antes de ser usada para la interpretación y comprensión de la vida orgánica individual.

De manera que podemos repetir con Heidel [94], con respecto a la noción de ley, que en las concepciones biológicas y médicas es evidente el esfuerzo para encontrar lo universal en lo particular, la constitución general del cosmos en la de los seres individuales: es decir, de explicar también al hombre por su analogía con el universo. El tránsito inicial desde la vida social colectiva del hombre hacia la vida universal del cosmos se vuelca más tarde en un tránsito opuesto, desde la totalidad colectiva del universo a la particularidad individual o colectiva de los hombres. En el dominio físico esta inversión aparece realizada por las escuelas médicas, en el dominio espiritual por algunos de los sofistas.

93 Véase OLIVIERI, *ob. cit.*
94 περὶ φύσεως, pág. 111.

12. Las aplicaciones a la vida espiritual y social del hombre. Superposición de la naturaleza a la cultura y sofocación de la filosofía de la cultura iniciada por los sofistas. La herencia transmitida al Renacimiento y a la Edad Moderna.

Sin embargo, las escuelas médicas investigan en el campo físico la vida individual; en cambio los sofistas no se preocupan, en el campo espiritual, únicamente de los problemas del sujeto individual (problema del conocimiento), sino más aún de todo el conjunto de las actividades y creaciones colectivas, que constituyen lo que hemos llamado "espíritu objetivo" o "mundo de la cultura". Pero en sus teorías encontramos, aplicado al terreno de la cultura humana, el mismo proceso que observamos ya en las teorías médicas, aplicado a la *naturaleza* (o constitución) fisiológica del hombre. Es decir, que se realiza la inversión de la precedente relación de dependencia entre las concepciones del hombre y del cosmos; de manera que también en lo referente a la naturaleza espiritual (moral y social) humana y a sus creaciones, el medio de comprensión y el criterio de valoración es buscado ahora por muchos sofistas en su analogía con el cosmos físico.

Pero entre los sofistas debemos distinguir dos actitudes diferentes, que en algunos se manifiestan a su vez en una oscilación entre dos concepciones y exigencias muy distintas. Las dos orientaciones (como veremos) se determinan merced a la distinción que por primera vez establecen los sofistas entre dos mundos que en los filósofos naturalistas aparecían todavía juntos e indiferenciados: el mundo de la naturaleza (totalidad de las existencias y del orden independientes del hombre) y el mundo de la cultura (conjunto de las creaciones y maneras de vivir del hombre). Los sofistas empiezan por planear una antítesis entre ambos, al oponer a la *naturaleza* (φύσις) todas las creaciones sociales e históricas humanas: derecho, Estado, sociedad, costumbres, religión, educación, lenguaje, etcétera, definidas en su conjunto como *convención* (νόμος). De esta manera llegaban a una deter-

minación de rasgos diferenciales entre el mundo natural y el cultural, caracterizando al primero por la necesidad intrínseca y por la universalidad y uniformidad inmutable de sus leyes y procesos; al segundo, por la libertad de sus creaciones deliberadas y su consiguiente variabilidad de formas según los lugares y los tiempos, los pueblos y las circunstancias e intenciones, que le convierte en dominio del relativismo.

Protágoras había intentado también, recurriendo al principio de utilidad, una explicación y justificación general de este relativismo o variabilidad geográfica e histórica de la *opinión social* (o "de la ciudad", según su expresión) que fundamenta todas las instituciones humanas: por eso el finalismo llegaba a caracterizar al mundo de la cultura en oposición al determinismo caracterizante de la naturaleza.

Un espécimen interesante de la concepción y explicación protagórica de las instituciones humanas (leyes, educación, costumbres, lenguaje, etcétera) lo encontramos en el diálogo *Protágoras* de Platón: "Que los hombres no crean a la justicia existente por naturaleza o automáticamente recibida como don, sino conquistada por medio de la enseñanza y del ejercicio, es lo que intentaré demostrarte ahora... Quien quiere castigar razonablemente, no castiga por la injusticia pasada (pues eso no convertiría en no producido al hecho) sino con miras al porvenir, para que no vuelvan a pecar ni él ni otros, viendo a éste castigado. Juzga con este pensamiento a la virtud, objeto de la institución; castiga, pues, para prevenir... Comenzando desde que son niños y hasta el término de su vida los instruyen y reprenden. Apenas un niño entiende las palabras, nodriza, madre, maestro y el mismo padre se afanan en hacerlo mejor, enseñándole y amonestándole frente a cada acto y palabra: esto es justo y aquello no; esto es bello y aquello feo; esto pío y aquello impío; debes hacer esto y no aquello. Y si obedece voluntariamente, bien; si no, como a un leño torcido y oblicuo, lo enderezan con amenazas y golpes... Salidos de la escuela, la ciudad les obliga a aprender las leyes y a vivir según su modelo, para que no lo hagan según su capricho. Y como los maestros a los niños que todavía no saben

escribir, les trazan las líneas con el estilo, les dan la tablilla y les obligan a escribir sobre las guías de las líneas, así también la ciudad, escribiendo las leyes. . ." (*Protágoras*, 323 y sigts.)

Así la creación humana intencional, voluntaria, dirigida por la finalidad de lo útil, y por eso variable de acuerdo con los tiempos, las circunstancias, los lugares, etcétera, es decir, caracterizada por el principio de la relatividad, se opone a la necesidad determinista universal inmutable de la naturaleza. Por primera vez en la historia del pensamiento humano el mundo de la cultura llegaba a ser considerado y caracterizado en su conjunto, como dominio unitario, aunque diferenciado en varios sectores, vinculados todos, sin embargo, por la comunión de un rasgo esencial, que se expresaba por la palabra: *convención* (*nomos*).

Era el comienzo de la filosofía de la cultura, que se orientaba (sin duda) en una dirección particular de relativismo, pero que se confirmaba no solamente con el insinuarse de la idea de un desarrollo histórico progresivo, cuyo primer germen se presenta justamente en el mismo Protágoras (según resulta del diálogo platónico, 322), sino más aún por el hecho de que el mundo de la cultura como consecuencia de las nuevas condiciones sociales y necesidades históricas que engendraban el fenómeno de la sofística, se afirmaba como objeto esencial y central de la nueva reflexión y discusión filosófica, sustituyendo al mundo de la naturaleza, en su carácter de objeto central de la cosmología anterior.

Pero este tránsito del *naturalismo* al *humanismo* no tuvo su desarrollo en una verdadera filosofía de la cultura: el germen promisorio se volvió estéril, por la mencionada vacilación de la sofística entre dos orientaciones opuestas. Una estaba representada por el franco y decidido reconocimiento de una distinción radical entre el mundo de la cultura y el de la naturaleza, afirmada en la antítesis entre *naturaleza* y *convención*, cuyas consecuencias debían ser deducidas y desarrolladas sistemáticamente: sólo en este caso se habría desarrollado una filosofía de la cultura. Pero había otra orientación, que no quería reconocer la antítesis, sino considerar (como se ve en el *Anónimo* de Jámblico) al mundo de la cultura como una prolongación del de la naturaleza, es

decir, una consecuencia y aplicación de las necesidades y leyes naturales: o bien (como se ve en la polémica de Antifonte contra Protágoras, o en las teorías de Hipías, etcétera) reconocer, sí, la antítesis, pero no como oposición intrínseca esencial o incompatibilidad necesaria irremediable, sino como un contraste histórico contingente entre ciertas leyes escritas y creaciones humanas convencionales (arbitrarias en tanto opuestas a la naturaleza) y otras, invocadas como legítimas y necesarias, en tanto conformes a la naturaleza misma [95].

El propio Protágoras, sostenedor del reino de la *convención* como de un dominio esencialmente distinto del de la naturaleza, no supo sustraerse a una exigencia de conciliación al intentar, contra cualquier acusación de arbitrariedad, demostrar la legitimidad de la *convención* misma en el propio campo universal de la cultura, mediante el parangón entre el hombre y los animales y las plantas, es decir, entre el mundo espiritual (o cultural) y el natural. La antítesis resulta así sustituida por una conformidad entre cultura y naturaleza.

Pero otros sofistas llegaron más allá, al exigir una reducción de la primera a la segunda. La exigencia a la que obedecían era la misma que hemos encontrado en la afirmación de Heráclito, de que todas las leyes humanas deben ser nutridas por la única ley divina universal (frag. 114): exigencia de universalidad que significa reducción del mundo humano al de la naturaleza. De esta manera la antítesis entre naturaleza y convención se traduce en una afirmación de superioridad de la primera, por su necesidad intrínseca invencible, sobre la segunda y su posible (o efectiva) arbitrariedad. La interpretación de la creación humana (convención) como posible arbitrariedad, se convierte en desvalorización y condena de su independencia frente a la naturaleza, y por ende en exigencia de introducir aun en la sociedad humana el imperio de la naturaleza, pues sólo por su conformi-

[95] Véase la polémica de Antifonte contra Protágoras en el fragmento del papiro de Oxirrinco, y cfr. BIGNONE, "Antifonte sofista", etcétera, en *Studi sul pensiero antico*, Nápoles, 1938.

dad con ésta y por la sujeción del particular al universal pueden las leyes y creaciones humanas lograr su justificación y validez.

De manera que el problema que se presenta a los sofistas, a raíz de la exigencia que ellos aceptan de Heráclito, es el de hallar un criterio de distinción segura entre la convención arbitraria y la legítima, o conforme a la necesidad de la naturaleza. Y semejante criterio se lo ofrece inmediatamente el cotejo con los otros seres, con los que el hombre tiene —y debe tener— común la sujeción a la ley natural. Según se encuentre en la vida de estos otros seres la afirmación o la negación de una ley que está ya en vigor en la sociedad humana o es reivindicada como norma necesaria para ella, se tendrá la confirmación o el desmentido de su *naturalidad*. Por lo tanto, su legitimación en el mundo humano, que se identifica con su sello de naturalidad, está dada por su proyección hacia afuera del propio mundo humano: es decir, su legitimidad particular está constituida por su universalidad.

De esta exigencia, de hallar lo universal en lo particular, encontramos numerosos documentos en donde la universalidad es investigada en una esfera de realidad, ora más extensa, ora menos, pero que desborda siempre la realidad humana y la encierra como una parte suya. Calicles, del diálogo platónico *Gorgias*, alumno de sofistas y representante de la corriente sofística que reconoce una ley de la naturaleza en el derecho del más fuerte, invierte la concepción de Hesíodo, quien quería separar al hombre de los animales, estableciendo entre ellos una antítesis radical. Entre los animales, decía Hesíodo, rige la ley del más fuerte, proclamada por el ave de rapiña que tiene entre sus garras al pobre ruiseñor: "¿de qué te quejas?, quien te detiene es mucho más fuerte que tú. Tú vendrás adonde yo te lleve; y yo te devoraré o te dejaré librado a mi arbitrio; pues quien intenta resistir al más fuerte es un necio que no logra sustraerse a la derrota, sino sólo aumentar su vergüenza y sus sufrimientos" [96].

Pero si aves, fieras y peces se devoran entre sí, ocurre, según

[96] *Las obras y los días*, versos 203-211.

Hesíodo, en tanto carecen del don de la justicia: privilegio reservado por Zeus al hombre; en virtud de este don, que elimina de la sociedad humana el principio de la violencia, los hombres constituyen un reino separado, alejado del restante reino animal y opuesto a él [97].

Pero mientras Protágoras vuelve a afirmar esencialmente la enseñanza de Hesíodo en su mito acerca del origen de la sociedad y cultura humanas [98], Calicles, en cambio, presenta un punto de vista muy distinto. Partiendo de una premisa análoga a la de Hesíodo: "casi siempre son contrarias entre sí estas dos cosas; naturaleza y ley" [99], deduce una conclusión opuesta: el hombre tiene que entrar de nuevo en la naturaleza, y no puede haber ley que tenga verdadera validez para él, si no es una ley de la naturaleza. Por consiguiente, ¿cómo y dónde se puede descubrir esta ley, sino en el examen de la vida animal, comparada con las recíprocas relaciones entre colectividades humanas (Estados con Estados, naciones con naciones) que no han sido sujetados a la convención, sino que han permanecido en la misma condición que las relaciones entre diferentes especies animales?

He ahí, por lo tanto, el rubio cachorro de león —la fiera que inútilmente intentamos señorear con los mismos artificios y hechizos que la educación y legislación (convenciones) aplican al hombre— presentado como ejemplar y documento de naturalidad: esa naturalidad que no se logra violentar, porque de pronto se rebela de una manera indomable y quebranta las cadenas con que se ha pretendido atarla. El hombre también es un animal: la ley de la vida animal es su ley verdadera, y no puede —por necesidad de naturaleza— existir otra; por ello conserva ésta su dominio dentro del propio campo humano en las relaciones mutuas entre las naciones, que siempre permanecen en el estado de naturaleza.

"La propia naturaleza muestra que es justo que el más fuerte cometa violencias contra el más débil y el más poderoso contra

[97] *Ibidem*, versos 270 y sigts.
[98] Cfr. PLATÓN, *Protágoras*, 322.
[99] Cfr. PLATÓN, *Gorgias*, 482.

el impotente. De muchas maneras es evidente que así es el asunto: entre los otros animales, entre todos los Estados y entre las estirpes de los hombres... Todos éstos actúan, según la naturaleza y, por Júpiter, según la ley: pero la ley de la naturaleza, y no esta que creamos nosotros" [100].

Pero, con otros sofistas, la búsqueda del principio de naturaleza se amplía aún más: el hombre es un animal, pero en tanto tal, es un ser viviente, y por eso el cotejo debe extenderse a toda vida en general, a la vegetal como a la animal. La verdad o falsedad de las leyes humanas, por lo tanto, no puede resultar sino de su conformidad o disconformidad para con las leyes universales de la vida orgánica. He aquí a Antifonte en su refutación a Protágoras [101]: "el vivir es propio de la naturaleza como así también el morir; y el vivir se recibe de lo que favorece y el morir de lo que perjudica"; será entonces una ley verdaderamente válida la que se conforma con la naturaleza, ayudando a la vida y protegiéndola de la muerte, no mediante palabras sino mediante hechos, con la eficacia intrínseca de la naturaleza, cuya ley actúa sin fallas, tanto sobre quien se oculta, como sobre quien se expone a los testigos.

He aquí, en el bando opuesto, a los propios sostenedores de la legitimidad de los preceptos humanos (Protágoras y sus partidarios) buscar en el cotejo con los resultados fecundos logrados en la cría de los animales y en la agricultura, es decir en toda esfera de la vida [102], el argumento más eficaz en defensa de la acción educadora de las instituciones humanas: justificación de la cultura humana en un concepto más extenso y universal de cultura, que abarca a toda naturaleza viviente o generadora de vida (animales, plantas, tierra). Pero además de estos dos primeros grados de generalización, que buscan a la par el criterio de va-

[100] Cfr. *Gorgias*, 482-484.

[101] *Oxyrh. Pap.*, XI, Nº 1364, ed. Hunt, frag. A, col. 3-4; en DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 87[5] B, frag. 44.

[102] Cfr. el eco de estas teorías sofísticas en PLUTARCO, *De liberorum educatione*, de acuerdo con las observaciones de W. JAEGER, *Paideia*, I, págs. 390 y sigts., acerca del descubrimiento hecho por los sofistas, de la ley del perfeccionamiento de la naturaleza mediante la actividad consciente del espíritu humano.

lidez de la ley por el dominio particular perteneciente al hombre, en su extensión a una esfera mayor que comprenda a la humana como parte propia, hay todavía un tercer grado más vasto, de verdadera universalización, extendido a todos los seres que existen en la naturaleza.

Encontramos que esta ampliación máxima del horizonte, realizada por la sofística, repercute en Eurípides [103], quien para defender y exaltar el principio de igualdad (ἰσονομία), vigente en la democracia ateniense, lo ensalza como principio universal, ley que puede reconocerse mil veces más en toda la actuación de la naturaleza, en tal forma que tampoco el hombre puede sustraérsele [104]. Y otro eco hallamos en Platón, cuando [105] nos refiere el saludo de Hipías: "Oh, hombres aquí presentes, a todos os creo juntos y parientes y conciudadanos por naturaleza, que no por ley; pues el semejante está junto a su semejante por naturaleza; sin embargo, la ley, tirana de los hombres, en muchas cosas hace violencia contra la naturaleza". El principio cósmico de la atracción entre los semejantes [106] aparece así invocado en su universalidad, para expresar la exigencia de la naturaleza, la cual, justamente porque domina sobre toda la realidad universal, debe reivindicar su derecho también en la esfera de las relaciones humanas.

De esta manera, el proceso que hemos delineado aparece en la plenitud de su realización: la proyección de las relaciones humanas en la realidad universal, después de haber servido para la concepción y comprensión del cosmos, sirve ahora, a través de esta universalización, como criterio y medida de la validez y legalidad de las propias normas jurídicas vigentes o reivindicadas por los hombres.

Las leyes de la esfera humana piden a las de la naturaleza universal su justificación o condena, pues la universalización de la

[103] *Fenicias*, verso 535; *Suplicantes*, 405 y sigts., y 429 y sigts.

[104] Cfr. GLOTZ, *La cité grecque*, págs. 150 y sigts.; JAEGER, *Paideia*, I, pág. 408.

[105] *Protágoras*, pág. 337.

[106] Que sin embargo ha sido, en sus orígenes, una proyección en el universo natural de ideas nacidas en la esfera de la experiencia social humana.

ley se ha convertido en criterio de su necesidad y exclusión del arbitrio. De esta manera el naturalismo, deudor ante la reflexión jurídico-social por el concepto de ley, salda su deuda al ofrecer a la valoración de las relaciones humanas un criterio más sólido y profundizado de la *legalidad* de sus normas. Pero, al mismo tiempo, el sentido de la necesidad jurídica se vuelve fluctuante entre el carácter normativo originario y un nuevo carácter parcialmente determinista, impreso por el concepto de necesidad natural, ahora ya desarrollado.

El conocimiento de las leyes cósmicas llega, de esta manera, a dar luz y dirección al conocimiento de la sociedad humana, así como al del organismo biológico individual; y por ende a guiar también la actuación práctica del médico, del legislador, del educador, etc. Y, por fin, aun al filósofo (Platón) que quiere desarrollar la introspección para llegar al conocimiento de la naturaleza (constitución) del alma humana, le parece que el conocimiento de la naturaleza universal representa una exigencia metódica, la única que puede ofrecer encuadramiento y dirección a la nueva investigación.

La tendencia general que prevalece es la de una subordinación del mundo humano al más amplio mundo natural. La intuición germinal de la sofística, es decir, la distinción entre las dos esferas, de la naturaleza y de la cultura, colocadas sobre un plano de igualdad, como esferas opuestas, caracterizadas respectivamente por los rasgos contrarios de necesidad y libertad, determinismo causal y finalismo de la intención voluntaria, uniformidad universal absoluta de tipos y leyes y variabilidad particular relativa a lugares, tiempos, pueblos, intenciones, etcétera, ya se volvía estéril con la sujeción del plano de la cultura al de la naturaleza, al igual que un súbdito a su soberano y legislador.

En vano el humanismo sofista trazaba también un primer esbozo de una teoría del progreso, que debía iluminar otro carácter diferencial entre cultura y naturaleza: el del dinamismo contra el de la estaticidad. En vano se esforzaba por investigar las distintas secciones de la cultura (Estado, legislación, costumbres, educación, lenguaje, religión, mitos, etcétera), ofreciendo un modelo u orien-

tación a las investigaciones profundizadas que siguen desarrollándose con Platón y otros socráticos y en la época postaristotélica. Aun cuando Aristóteles organiza en su escuela investigaciones sistemáticas e históricas, y colecciones de documentos sobre varios sectores del mundo de la cultura [107], no se evidencia todavía para este mundo una reconquista de su plena independencia y paridad de derechos frente a la naturaleza.

Sin embargo, con Aristóteles se afirman elementos decisivos para llegar a semejante resultado. No solamente las investigaciones sistemáticas de su escuela borran el sello de arbitrariedad impreso por los sofistas al mundo de la cultura, al definirlo como *convención*, sino que el propio Aristóteles, al afirmar contra Anaxágoras que no es la posesión de la mano lo que explica la inteligencia creadora del hombre, sino su inteligencia creadora la que explica la posesión y el uso fecundo de ese "instrumento de los instrumentos" [108], indicaba el camino para la comprensión del mundo de la cultura: la fuente del cual no debe buscarse en la naturaleza (mano) sino en el espíritu y en su dinamismo creador.

Por este dinamismo creador del espíritu, el mismo Aristóteles, en su *Protréptico* [109] declara al hombre "un Dios en parangón con los otros seres" (frag. 10 c, ed. Walzer): lo cual significaba —como explica Panecio (siguiendo las huellas de Aristóteles) y después de él Cicerón en su *De natura deorum* (II, 59)— que el hombre tiene la capacidad de crear una especie de *segunda naturaleza en la naturaleza de las cosas* ("quasi alteram naturam in rerum natura"), es decir, se convierte en creador del mundo de la cultura, así como Dios ha sido creador del mundo de la naturaleza [110].

En esta igualación del hombre con Dios en tanto creador, se afirma, pues, una igualación de sus respectivas creaciones: es decir,

[107] Cfr. W. JAEGER, *Aristóteles*, en el capítulo sobre la "Organización de la investigación científica".

[108] Cfr. ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, 687.

[109] Cfr. el frag. 10 c. en WALZER, *Aristotelis dialogorum fragmenta*; Florencia, 1954.

[110] La idea de un dios creador, abandonada más tarde por Aristóteles, le pertenece todavía en la fase de su pensamiento representada por el *Protréptico*.

que se reconoce para el mundo de la cultura una dignidad igual a la de la naturaleza, al mismo tiempo que se advierte un rasgo esencial de su distinción recíproca, pues se opone el dinamismo del desarrollo histórico de la cultura a la estaticidad de la naturaleza. El punto de partida de una filosofía de la cultura se halla ya establecido; y de Aristóteles y Cicerón vuelve a tomarlo el Renacimiento con Ficino, Pico, Bruno y Campanella, que, reafirmando la semejanza del hombre con Dios, la hacen consistir en su capacidad de "crear otras naturalezas, otros cursos y otros órdenes" en sí mismo y fuera de sí, es decir, de crear todo el mundo de la cultura en su desarrollo histórico progresivo, frente y más allá de la naturaleza [111]. Este concepto, transmitido por Cicerón y por el Renacimiento a J. B. Vico, constituye un fundamento esencial de su *Ciencia nueva*, principio y raíz de un verdadero desarrollo de la filosofía de la cultura.

Por eso, aunque sólo la Edad Moderna llega a desarrollar semejante filosofía, a través de un largo desenvolvimiento de filosofías de la historia y de una profundización de los conocimientos históricos y sociológicos comparados y de las teorías de los valores, no hay que olvidar los primeros gérmenes legados por la antigüedad.

[111] Cfr. mis estudios: "La infinità dell'istante e infinità soggettiva", etcétera, en *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936, y "Origen y sentido del concepto de cultura humanista", en este volumen. Más aún, véase la parte IV de mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.*

II

SUGESTIONES DE LA TECNICA EN LAS CONCEPCIONES DE LOS NATURALISTAS PRESOCRATICOS

Las investigaciones históricas que se han dedicado durante este siglo al estudio de las formas y del desenvolvimiento de la técnica antigua [1] han atraído la atención de los historiadores de la filosofía griega hacia el examen de las relaciones existentes entre el nacimiento y florecimiento del naturalismo presocrático y el desarrollo de las actividades e invenciones prácticas. La intensificación y extensión de la técnica de la navegación, de la agricultura, de las industrias y de las artes, presupone no solamente cierto desarrollo de las observaciones naturales (astronómicas, meteorológicas, geológicas, biológicas, etcétera), sino que las estimula recíprocamente y despierta así también la exigencia de conferirles una conexión mutua, encuadrándolas en intuiciones sintéticas. No carece de significación —como tuve oportunidad [2] de señalar otra vez— el hecho de que la filosofía griega haya nacido en la época

[1] STAIGMÜLLER, *Beitr. z. Gesch. d. Naturwiss. im Klass. Alt.*, Stuttgart, 1889; BIDEZ, *Les prem. philos. gr. technic. et experim.*, Bruselas, 1921; NEUBURGER, *Die Techn. d. Alt.*, Leipzig, 1922; SCHMELLER, *Beitr. z. Gesch. u Techn. d. Alt.*, Erlangen, 1922; DIELS, *Ant. Technik*, Leipzig, 1924; BURNET, "Exper. a. observ. in gr. sciences", en *Essays*, Londres, 1929; PETERS, *Die Techn. im Altert.*, Frankfurt, 1925; STEMPLINGER, *Ant. Techn.*, München, 1927; FELDHAUS, *Die Techn. d. Ant.*, Potsdam, 1931; CASSIRER, *Die Ant u. d. Entst. d. exact. Wiss.*, Antike, 1932; W. A. HEIDEL, *The heroic age of science*, Baltimore, 1933 (trad. castellana de A. de Mondolfo, Espasa Calpe, Bs. As., 1947; FARRINGTON, *El cerebro y la mano en la antigua ciencia griega y Ciencia griega*, trad. castellana, Ed. Lautaro, Bs. Aires y texto completo de éste en "Biblioteca Hachette de Filosofía" (Bs. As.); P. M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, París, 1947; BRUNET ET MIELI, *Histoire des Sciences, I. Antiquelé*, París, 1935.

[2] ZELLER-MONDOLFO, II, págs. 37 y sigts.

(siglo VI) y en el lugar (colonias jónicas) donde se habían intensificado las relaciones con las civilizaciones orientales, avanzadas ya en el conocimiento de muchas formas de técnica, y donde se habían desarrollado cada vez más las actividades técnicas, causa y consecuencia, a un mismo tiempo, del florecimiento y de la expansión de aquellas ciudades jónicas.

Ciencia y filosofía reciben de ahí un gran impulso y ofrecen a su vez un aporte mediante las contribuciones que algunos naturalistas presocráticos (según mostraron ya Diels, Burnet y otros) han llevado al desarrollo de la técnica. No hay que extrañarse, pues, si este intercambio de acciones recíprocas permitió a los cosmólogos presocráticos extraer de formas particulares e invenciones técnicas sugestiones para sus ideas sobre la realidad universal. Desde Staigmüller y Burnet hasta Rey [3], se han puesto en evidencia numerosos ejemplos de estas inspiraciones que la teoría ha recibido del campo de la práctica; y Rey ha sintetizado sus indagaciones acerca de este punto escribiendo: "Deux grandes fées se sont penchées sur le berceau des sciences de la nature, la mystique et la technique" [4].

Esta distinción de dos fuentes que han alimentado al naturalismo griego, enmienda las conclusiones unilaterales que podrían derivarse, como he observado otra vez [5], de las reivindicaciones del espíritu experimental de los cosmólogos presocráticos, hechas por Burnet, Bidez y otros.

Éstos muestran que muchas concepciones generales tuvieron origen en observaciones particulares; pero hay que reconocer aún, inversamente, que a menudo las teorías preconcebidas (especialmente por el espíritu mítico y místico) estimularon o produjeron experimentos y aplicaciones particulares: praxis y teoría se presentan siempre vinculadas por una recíproca dependencia, por una estimulación y fecundación mutuas, por una acción causal que ejerce cada una sobre la otra, porque ambas fluyen conjuntamente de la unidad del espíritu humano.

[3] STAIGMÜLLER, *ob. cit.*; BURNET, *Early Greeck Philos.*; REY, *La jeun. de la science grecque*, París.
[4] REY, *ob. cit.*, 512.
[5] ZELLER-MONDOLFO, II, 43 y sigts.

Era conveniente adelantar esa advertencia al tomar de nuevo en consideración (ya sea por su interés intrínseco, o por algunas conclusiones que pueden derivarse de él) el tema de las sugestiones que los naturalistas presocráticos pudieron extraer del campo de la técnica, considerada en toda su amplitud, es decir, incluyendo todas las formas de la acción inventiva y productora del hombre, desde las más elementales y comunes hasta las más complejas y especializadas. La técnica pudo ofrecer sugestiones a la teoría, de dos maneras: 1) directamente, mediante sus mismos procedimientos o resultados; 2) indirectamente, mediante hechos producidos por la naturaleza, más bien que por la actividad del hombre, pero que se han convertido en objetos de interés (y por eso de conocimiento) solamente en relación con actividades técnicas y a su servicio. Por lo tanto, sin la técnica ni el interés que fluye de ella, esos hechos habrían escapado a una observación voluntaria y detenida, y no habrían brindado sugestiones: de manera que la deuda de gratitud resulta más hacia la técnica que hacia la realidad natural.

Al segundo tipo pertenecen la mayoría de las observaciones de Aristóteles y de las tradiciones doxográficas que nos indican cuáles son las fuentes de la concepción de Tales, según la cual toda la realidad de la naturaleza se ha originado del agua y está constituida por ella.

Hijo de una estirpe de colonizadores y navegantes que documentos egipcios del siglo XV a. de C., llamaban "los pueblos del mar", viajero y navegante él mismo y también (según Heródoto I, 75) autor de trabajos de ingeniería hidráulica, Tales debía sentirse estimulado por sus intereses técnicos y los de su medio hacia la observación cuidadosa de los fenómenos del mar y de los ríos. La técnica hidráulica, no menos que la agrícola, de Asia Menor y de Egipto, se hallaba preocupada por los fenómenos que presentaban los riachos y el Nilo, ya sea por la formación de terrenos de aluvión (que hacía llamar a Egipto por sus sacerdotes "regalo del río", según nos cuentan Hecateo y Heródoto II, 10), sea por la acción fecundante de las inundaciones: así la tierra, y la vida en ella, parecían producidas por el agua.

Por otro lado, la atención de los marinos por la técnica de la pesca se sentía atraída hacia la abundante población animal de las aguas: y se ha comprobado que, en la época de Tales, aquéllos habían observado cuidadosamente la vida marina; de donde Anaximandro pudo luego, basado en las observaciones de los pescadores de alta mar sobre la cría de algunas especies de escualos, deducir su hipótesis acerca de la génesis y crianza primordial de la especie humana [6]. De este modo, las observaciones vinculadas a la técnica de la pesca, pudieron ayudar a Tales a concebir la idea del origen acuático de la vida, en concurso con las experiencias inherentes a la técnica agrícola, relativas a la acción fecundante de las lluvias. Y toda la técnica de la nutrición humana y animal cooperaba también directamente a sugerir la idea de la función esencial del líquido elemento en la alimentación de la vida [7].

La técnica de la marinería, por su lado, suministraba directa e inmediatamente la idea (mediante la cual Tales corroboraba la hipótesis del origen de la tierra en el agua) de que la tierra, como una especie de gran buque, flotara sobre el agua, y por las fluctuaciones de ésta se hallara expuesta a los temblores (A 12, A 14 y A 15). También de la técnica de la navegación debía originarse en Tales la convicción, cuyo eco encontramos en Anaximandro (A 27), en Jenófanes (B 30) y en Heráclito (B 31), de que el mar engendra las nubes y los vientos: por consiguiente, también los relámpagos y los rayos, que Anaximandro (A 23) y Anaxímenes (A 17), siguiendo las huellas de Tales, explican como fuego encerrado en la masa de los vapores, que sale impetuosamente por un desgarrón violento producido por el viento; de la misma manera (agrega Anaxímenes, recurriendo a otra experiencia perteneciente a la técnica de la navegación) que del agua marina brotan chispas y resplandores cuando el remo la golpea y la rompe. De este modo también el fuego se hace nacer del agua: "aun el calor se engendra y vive de él", nos refiere Aris-

[6] Cfr. BURNET, *Early Gr. Philos.*, § 22.

[7] Cfr. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, cap. sobre Tales, A 12. Todas las indicaciones que siguen en el texto entre paréntesis, para Tales así como para los otros presocráticos, se refieren siempre a esta colección de DIELS, sea para los testimonios (A), sea para los fragmentos (B).

tóteles (*Metafís.*, I, 3, 983 b) en nombre de Tales. Ahora bien; resulta evidente, en esta afirmación, la sugestión que procede de la técnica de encender el fuego, y especialmente del fenómeno corriente de la llama que sale del soplo de vapores que produce la leña en combustión.

De ahí, por analogía, deriva también la explicación ya mencionada del relámpago y del rayo, como asimismo la teoría, común a Anaximandro, Jenófanes y Heráclito, de que también el fuego de los astros se alimenta de las emanaciones húmedas que se elevan con la evaporación de las aguas terrestres.

Aun esto representa una probable derivación de Tales (como he demostrado en Zeller-Mondolfo II, 132 y 134, conforme a Aristóteles, *Meteorol.*, II, 1, 353 b y 2, 355 a), a lo cual hay que agregar, por influencia de la técnica del pastoreo, la idea de que la rotación diurna del sol tiene que compararse con los movimientos de un animal en la pradera, siempre en busca de nuevas emanaciones de vapores para sus alimentos (cfr. Aristóteles, *Meteorol.*, II, 2, 355 a). Si se añade, además, que también al afirmar la animación universal Tales (A 22) extraía un influjo de los primeros experimentos sobre el imán y quizás también el ámbar (formas embrionarias de una técnica que solamente en la época moderna debía encontrar sus mayores desarrollos), se nos presentará con evidencia el conjunto de elementos que recogió de los distintos campos de la técnica el iniciador del naturalismo jónico.

Su ejemplo tuvo imitadores: también en los posteriores filósofos de Mileto, dice Rey (pág. 79), "se lit l'influence de la technique". Y en un sentido aún más especial que en Tales en Anaximandro (como observa el mismo Rey, pág. 96 y sigts.) todo el mundo parece concebido a imagen de la máquina: "il est la projection de la machine-roue et du cadran solaire, du polos se transformant, d'une façon encore rudimentaire, en anneau armillaire". Podría también agregarse, si se acepta la tesis válidamente defendida por W. A. Heidel (*Anaximander's book. The earliest known geographical treatise.* Amer. Acad. of Sciences, 1921), que por el camino de la técnica Anaximandro ha llegado hasta la filosofía natural. Heidel, en efecto, hizo ver que el plano de un mapa de

la tierra, gracias al cual Anaximandro era conocido en la antigüedad, estaba vinculado con su actividad de fundador de colonias, llevado por ello a interesarse en cuestiones de repartición de lotes y planos de ciudades: de esta manera el ejercicio de actividades técnicas, ya usuales entre los griegos, le llevaba a introducir un desarrollo nuevo de la técnica geográfica (mas, como mostré en Zeller-Mondolfo II, 138, vinculado con algún antecedente oriental, reflejado ya en Homero y Ferécides de Siro).

Pero además, añade Heidel, la relación entre el interés geográfico y el histórico llevaba a Anaximandro a incorporar los conocimientos sobre la tierra y sus habitantes a una reconstrucción de sus orígenes, que colocaba las genealogías en el cuadro de una historia general del cosmos.

Así, la obra de Anaximandro se habría engendrado en el tránsito de la técnica colonizadora a la geográfica, y de ésta a la histórica.

Pero dejando a un lado la génesis y el carácter sumario del escrito, surge con claridad la relación que guarda con la técnica en lo que se refiere al contenido de sus teorías cosmogónicas, y que concierne especialmente a la concepción del movimiento como origen de la formación de los mundos. La tesis de Burnet según la cual Anaximandro lo concebía como un sacudimiento o movimiento de vaivén, por inspiración de la criba, no puede aceptarse por razones que expliqué extensamente en otro lugar.[8] El movimiento generador de los mundos es, para Anaximandro, la rotación, el torbellino: por eso Joël y Rey hablaron justamente de una proyección de la máquina-rueda en los cosmos de Anaximandro. "La fuente del movimiento, así como todo el sistema de Anaximandro, está en la observación de una de las primeras máquinas inventadas por el hombre: la rueda, y de la impresión de una fuerza centrífuga que debió ofrecer casi inmediatamente. La encontramos utilizada de manera consciente en la honda".[9] Pero (y lo reconoce el propio Rey en pág. 506), al modelar sobre el movimiento de la rueda su sistema del mundo, Anaximandro tenía también el

[8] *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florencia, 1934, págs. 238 y sigts.
[9] Cfr. JOËL, *Geschichte d. ant. Philos.*, I. 268; REY, *ob. cit.*, 333.

auxilio de las observaciones sobre los remolinos de aire o de agua (*presteres*), de acuerdo con el testimonio explícito de Aristóteles (*De caelo* 295 a).

Sin embargo, esta nueva sugestión no atenúa la deuda hacia la técnica: las observaciones de las trombas marinas y de los remolinos de viento (donde la incipiente reflexión científica creía encontrar el modelo de una acción doble, centrífuga para los elementos livianos, centrípeta para los pesados) pertenecían especialmente a la vida de los marinos; es decir, formaban parte de esa clase de observaciones, excitadas y avivadas por un interés técnico (el de la navegación), que, por lo tanto, sólo en virtud de la técnica podían ejercer su acción inspiradora en favor de concepciones generales.

De la acción centrífuga que parecía ejercerse sobre las partes más ligeras de los remolinos de viento, Anaximandro deducía su teoría de la formación de una corteza de fuego en la periferia de la masa rodante del torbellino (A 10): en cambio, la técnica de la honda habría sugerido una proyección de lo más pesado, tal como encontramos más tarde en Anaxágoras y los atomistas, quienes afirman que el sol y las estrellas son piedras encendidas por la rapidez del movimiento circular. Sugestión, esta última, tomada (observa REY, 420) de la técnica primordial del fuego, encendido originalmente por el hombre mediante el frotamiento rápido. Anaximandro no recurre a él, porque utiliza, en cambio, otra técnica, la del fuelle del herrero, para explicar el fuego de los astros. Éstos, según su parecer, serían partes de la originaria corteza cósmica de fuego, arrancadas por el ímpetu del aire en remolino y aprisionadas en cercos de aire comprimido, que se nos muestran a través de orificios (abiertos en estas ruedas) comparados con las bocas de los fuelles (A 11, A 21 y B 4). Aquí se asocia a la técnica del fuelle la de la rueda y anillos armilares, de que habla Rey; y además, para la idea del aire comprimido que forma las ruedas, se anticipa otra utilización de la técnica, la del enfurtimiento de la materia textil mediante el batán, que luego aparece más completamente en Anaxímenes.

Otro aporte fundamental en el sistema de Anaximandro, procede de otra técnica, la jurídica, por su idea de justicia cósmica,

en la que el Tiempo, juez, interviene en la lucha entre los opuestos, aplicando la ley del talión en castigo por cada prevaricación del hombre en perjuicio de su contrario (B 1).

Así como Anaximandro, también Anaxímenes aplica en la concepción del torbellino cosmogónico ideas inspiradas en la observación de las trombas marinas y en la técnica de la rueda y de la honda: con mayor evidencia aún se nota la utilización de esta última, cuando sostiene la circulación de cuerpos terrosos (pesados) en la región periférica del cielo, donde Anaximandro colocaba solamente los elementos livianos (aire y fuego). Así abre el camino a la teoría de Anaxágoras, que considera que también el sol y las estrellas son piedras; y por otro lado, le precede cuando afirma que el fuego del sol se debe al calentamiento producido por la velocidad de la rotación (A 6).

Pero la novedad característica de Anaxímenes está constituida por el doble proceso de la condensación y enrarecimiento en virtud del cual nacen del aire, por un lado, el agua y la tierra, por el otro el fuego (A 6, A 7, A 8): de donde se revelan nuevas derivaciones de la técnica. Afirma que la condensación es una consecuencia de la compresión (πίλησις) que produce el espesor o enfurtimiento (πύχνωσῖς). Según observó Joël (pág. 275), la terminología misma recuerda la acción de comprimir o abatanar, usada para obtener el enfurtimiento de la materia textil en la técnica de la tejeduría, que florecía en aquel entonces en Mileto. Para el enrarecimiento, en cambio, resulta más justo recurrir con Rey (pág. 97), a la técnica de la ebullición, que hace evaporar el agua pero hay que agregar que esta misma técnica cooperaba para sugerir también la idea del proceso opuesto, de la condensación, mediante la transformación del vapor en gotas de agua, en contacto con el frío.

También de una técnica derivaba la concepción de que la bóveda celeste (que limita nuestro cosmos y lo separa del resto del aire infinito) era *cristalina* (A 14). El problema de esta formación cristalina llevaba a Tannery [10] a atribuir a Anaxímenes, contra los testimonios antiguos, una limitación del espacio para que la

[10] *Pour l'hist. de la Science hellène,* II ed., págs. 158 y sigts.

solidificación periférica del aire pudiera concebirse como efecto de su compresión contra el linde espacial. Sin embargo, debe resolverse en el sentido propuesto ya por Teichmüller y considerado verosímil por Zeller, es decir, de que la bóveda celeste solidificada significara para Anaxímenes el resultado de una fusión producida por el fuego periférico. La comparación que hacía Anaxímenes (y luego Empédocles y el περὶ διαίτης hipocrático) de esta bóveda sólida y transparente con el hielo, no constituye dificultad contra esa génesis, que se encuentra después en Empédocles (A 51) explícitamente afirmada y aplicada también a la luna (A 57). Quizás también para el granizo sostenía Anaxímenes la explicación de que era engendrado por el fuego de los relámpagos y rayos que salen de las nubes tempestuosas (A 17). Y, como he observado otra vez [11], todo esto se comprende por las sugestiones de la técnica de la fabricación del vidrio, que los milesios habían traído de Egipto, donde se conocía desde el siglo XVI a. de C. Así como en la época homérica la técnica de la elaboración del hierro y bronce, como señalé en otra ocasión, sugiere a Homero la idea del cielo de hierro o de bronce, de un modo semejante en el siglo VI la técnica del vidrio sugiere a Anaxímenes la idea del cielo cristalino.

Era una de las muchas formas en que se presentaba la acción del fuego en la técnica; forma que debemos agregar a las otras mencionadas por Rey (pág. 507) para explicar el papel que tendrá el fuego en el pitagorismo, donde es considerado como el elemento más noble y digno, y que por eso ocupa los más nobles y dignos puestos en el cosmos: el centro y la periferia; como asimismo el papel que tendrá en Heráclito, quien lo habrá de considerar como principio universal.

"Il n'es pas besoin d'insister sur le rôle du feu dans la technique. Il éclaire, et il chauffe; il rend la vie humaine plus supportable que la vie animale. Il amollit et rend malléable à la forge. Il transforme en cendre ou il détruit ce qu'il brûle. Il liquéfie dans la fonderie. Il change l'eau en air (vapeur). Il sépare et purifie dans la métallurgie. Il unit dans l'alliage et la soudure,

[11] ZELLER-MONDOLFO, II, 236.

toutes techniques très anciennes d'application courante, même la dernière, avant le VI siècle. Plus anciennement encore il assouplit et conserve les aliments. Il les rends à l'expérience plus assimilables. Là aussi il transforme et métamorphose".

Por todo esto, este "grand agent technique de la vie quotidienne et de l'industrie primitive" adquiere una importancia religiosa y mítica enorme; y por la naturaleza proteiforme de la llama, que cambia de continuo su forma al cambiar las formas de las otras cosas, el fuego parece al mismo tiempo materia y principio activo (págs. 507-508). Puede, pues, reconocerse en las raíces de la teoría de Heráclito, una múltiple sugestión de la técnica; lo que está de acuerdo con la misma *forma mentis* del filósofo, abierta, de manera singular, a la sugestión de las más distintas especies de la técnica.

La afirmación de la doble dirección hacia arriba y hacia abajo (B 60) se vincula, como han observado ya varios historiadores, a la técnica del cribado; la de la identidad de los contrarios encuentra una de sus demostraciones típicas en la técnica de la compresión de los tejidos (considerada ya bajo otros aspectos por Anaxímenes), cuyo instrumento, el batán, le ofrece la espiral mediante la cual el movimiento circular da lugar al movimiento en línea recta (B 59); en la técnica de la construcción y del funcionamiento del arco y de la cítara (los dos instrumentos apolíneos de la guerra y de la paz) se apoya la idea de la armonía por tensiones opuestas (B 51), es decir, la identidad y reciprocidad entre la divergencia y convergencia de cosas y fuerzas (B 10); la técnica de las bebidas fermentadas le revela la necesidad de la agitación o lucha para evitar la descomposición de los elementos compuestos (B 125); la técnica de la música le presenta la armonía de las disonancias (notas agudas y graves, largas y breves) (B 10); la del dibujo, la concordancia interior de las imágenes hechas con combinaciones de blanco y negro, amarillo y rojo (B 10); el arte de la gramática, la combinación armónica de letras sonoras y mudas (B 10); la técnica de las construcciones geométricas, la identidad del principio con el fin en el trazo del círculo (B 103); la técnica de las crías le enseña el naci-

miento de la vida (realización de armonía) por la oposición de los sexos (B 10); la técnica de los cambios comerciales, proporciona la idea de la permuta del fuego con las cosas, así como del oro con las mercancías (B 90), etcétera. Se puede decir que toda la textura de la especulación de Heráclito muestra de continuo la trama suministrada por la técnica, cuyas múltiples formas son objeto de la constante atención del filósofo de Éfeso, que busca en los procedimientos y resultados de aquélla enseñanzas y pruebas para sus doctrinas.

No menos nutrido de procesos de raigambre técnica es el pensamiento pitagórico. Aristóteles (*Metafísica* I, 5, 985 a) observaba ya que los pitagóricos, por haberse formado en las matemáticas, habían llegado a la teoría de que todas las cosas son número y de que los elementos del número tienen que ser elementos de todas las cosas.[12] Ahora bien: hay que ver en estas conclusiones, no solamente el influjo de la técnica matemática en general, sino, en particular, el de la técnica especial de la representación de los números mediante puntos dispuestos en orden geométrico, que los pitagóricos extraían de los sistemas primordiales de numeración por medio de piedritas. En esta técnica particular, los números aparecen en distribución espacial (y por eso asimilables a las cosas materiales) y resultan constituidos por puntos e intervalos, es decir, por unidades y vacío; en otras palabras: límite e ilimitado.

He ahí la idea de los elementos del número que, naturalmente, se convierten en elementos de las cosas y del cosmos. Esta idea sugiere la otra: la de que el cosmos se ha formado por la distinción y multiplicación de las cosas a que habría dado lugar la introducción del vacío en lo lleno: es decir, la teoría de la respiración cósmica como proceso genético del mundo.[13] El tecnicismo particular de la representación pitagórica de los números tiene, pues, una función considerable en el desarrollo de las doctrinas ontológicas y cosmológicas del pitagorismo, juntamente (eso es corriente) con otros factores, entre los cuales la mística tiene una importancia fundamental.

[12] Cfr. DIELS, 5ª ed., 58, A 4.
[13] Cfr. DIELS, 5ª ed., 58, A 26 y A 30.

Pero, como puede advertirse en todas las especulaciones particulares acerca de cada número de la década, la misma mística de los números y todo el desarrollo de la llamada *aritmología* pitagórica, se presentan siempre estrechamente vinculados con la técnica aritmética y geométrica y también con otras técnicas; especialmente la mística del número 7, cuyas relaciones particulares con las técnicas de la medicina, de la astronomía, del calendario, de la música, etcétera, son muy conocidas.[14]

Y el vínculo entre mística y técnica es visible, en forma particular, también en la teoría que concede una realidad más sustancial a la superficie, a la línea, al punto y a la unidad que al cuerpo y a lo sólido.[15] En esta teoría, sin embargo, el influjo de los procedimientos geométricos confluye con la idea mística preconcebida de que los términos (πέρατα) tienen una excelencia mayor que las partes intermedias, contenidas y limitadas por ellos (A 37).

Singular importancia tienen entre las técnicas inspiradoras de las concepciones pitagóricas la de la medicina y la de la música, con sus ideas de la *crasis* y de la *armonía*. La técnica médica ofrecía la experiencia de las oposiciones cualitativas inherentes a la vida y a sus relaciones con el ambiente, ya puestas de relieve por Alcmeón (A 3); la distinción consiguiente de los elementos y humores constitutivos del organismo viviente, y la idea de que su equilibrio constituye la salud y su desequilibrio produce enfermedad y muerte (Alcmeón B 4); en fin, el concepto de que la función del médico consiste en restaurar por medios idóneos la proporción alterada.[16] Por todo ello la medicina suministraba la doctrina del *temperamento*, considerado como concordancia de opuestos, es decir, armonía orgánica, a la cual se hacía corresponder también una armonía psíquica: o sea la doctrina del alma armonía, que repercute ya en Alcmeón, Parménides, Empédocles.[17]

[14] Cfr. Zeller-Mondolfo, II, 672 y sigts.

[15] Diels (5ª ed.), 58 A 23 y A 24, de Aristóteles, *Metaf.*, 1028 b y 1090 b. Cfr. también *Metaf.*, 1002.

[16] Véase el ensayo precedente.

[17] Zeller-Mondolfo, II, 664 y sigts.

Por otro lado, la doctrina de la armonía, entendida como proporción y número, hallaba una fundamentación de particular importancia en la técnica musical, donde, mediante el monocordio de puente móvil, los pitagóricos habían convertido en diferencias mensurables de largo, las diferencias de tensión y flojedad existentes entre las cuerdas del heptacordio. Así la armonía musical se traducía en proporciones y números; y este descubrimiento producía una impresión tan viva entre los pitagóricos, que se generalizaba a toda su concepción del cosmos: éste debía ser, por lo tanto, todo proporción y número, es decir, armonía, y aun la rotación de los astros debía presentarse con una perfecta armonía musical: la llamada armonía de las esferas.[18]

De tal manera se va mostrando, en las concepciones naturales de los pitagóricos, el influjo de la técnica bajo la forma de una acción directa de los procedimientos y métodos que permiten al hombre ir creando ese dominio suyo que se llama el *mundo de la cultura*, contrapuesto al mundo de la naturaleza.

En el eleatismo también la concepción de la realidad universal se manifiesta inspirada y dominada por una forma especial de la técnica humana: la técnica del razonamiento, del arte de la dialéctica, fundada en el descubrimiento del principio lógico de contradicción. En este principio lógico está establecida la oposición ontológica entre ser y no ser, y la conclusión (deducida de su incompatibilidad recíproca) de la realidad única del ser inmutable y de la irrealidad del devenir.

Por lo que a Empédocles se refiere, ya observó Burnet [19] que es propio de su procedimiento sacar ejemplos de las artes de los hombres. La composición, en los cuatro elementos, de todos los seres particulares en su infinita variedad, está concebida y expli-

[18] Para mayores indicaciones véase ZELLER-MONDOLFO, II, 642-685; P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philos. grecs* (París, 1937, cap. V y sigts.) coloca la música, usada por los pitagóricos para fines mágicos y catárticos, en la raíz del sistema, inspirado en el descubrimiento de que la música obedece a la ley del número. Dos místicas y dos técnicas mágicas, de la música y del número, confluyen así en la fundación de la teoría universal de la armonía; la ciencia pitagórica habría nacido, pues, de observaciones hechas sobre la práctica de las purificaciones musicales.

[19] Cfr. *Early Greek Philosophy*, § 105 nota, al comentar el frag. 34.

cada por él apoyándose especialmente en la técnica de la pintura (B 23): los artistas escogen los colores (acaso los cuatro fundamentales), los mezclan en proporciones convenientes, usando más de uno y menos de otro, según los casos, y produciendo, en tal forma, los tonos y los matices más distintos, y las formas semejantes a cualquier especie de cosas: árboles, hombres y mujeres, animales terrestres, aves y peces, etcétera. Pero el fragmento 34 ya mencionado, y otros que pueden relacionarse con él (73, 75, 96, 98), muestran que Empédocles hallaba otra sugestión análoga en el arte de amasar (aglutinación de agua y harina en varias proporciones) y en la panificación (que comprende, además, la solidificación por medio de la cocción).

De la técnica de la fabricación del vidrio, Empédocles (A 51), así como Anaxímenes, derivaba la idea de la formación de la bóveda cristalina del cielo. Pero al querer explicar las razones por las cuales, en pleno movimiento de la revolución celeste, la tierra y el cielo con todos los astros están detenidos en sus posiciones respectivas en virtud de la rapidez de la rotación, Empédocles (A 67) basaba su demostración en la técnica de la honda. Esta demostración era sumamente sencilla: a una copa llena de agua ligaba el extremo de un cordel y la hacía girar velozmente; así el agua no cae ni siquiera cuando la copa recorre el arco superior del círculo y se encuentra vuelta hacia abajo. Otras sugestiones de la técnica encontramos en los fragmentos de Empédocles y en los testimonios: 1, para la explicación de las fuentes termales (A 68), cuya agua considera caldeada por el fuego interior de la tierra, así como el agua de los baños construidos por el hombre está caldeada por un fuego único, que abarca todo el recorrido sinuoso de la cañería; 2, en la teoría de la visión, explicada como una penetración del fuego externo más sutil a través de las membranas de la pupila, así como (dice el fragmento 84) los rayos luminosos más finos pasan a través de las diáfanas placas colocadas para proteger de los vientos la llama de la linterna con que el hombre ilumina su camino en una noche tempestuosa; 3, en la teoría de la relación entre la respiración (extendida a todos los poros de la piel) y la circulación de la sangre: relación

explicada por el experimento (que, según Burnet, anticipa casi a Torricelli y a Harvey juntos) de la clepsidra sumergida en el agua, donde, según la resistencia opuesta por el aire, queda obstruido o libre el ingreso de la misma (frag. 100).

Menos ricas y numerosas podrían parecernos las sugestiones recogidas por Anaxágoras y los atomistas, si no tomáramos en cuenta el hecho de que ellos no solamente han introducido cosas nuevas, como contribución propia, sino que también han utilizado el patrimonio transmitido por sus antecesores, efectuando a veces algún nuevo desarrollo, como Anaxágoras (A 69) en el experimento de la clepsidra de Empédocles.

Entre las contribuciones nuevas tenemos que mencionar, con respecto a Anaxágoras, el influjo (señalado ya por E. Frank en su libro *Plato und die sogenannten Pythagoreer*) que tuvo, en la formación de sus teorías relativas a la infinita totalidad del universo y a la pequeñez infinitesimal de las semillas o partículas similares (*homeomerías*), la práctica de los procesos matemáticos, según los cuales en el mecanismo de las adiciones se encuentra siempre un término mayor que lo grande, y en el de las divisiones (usado para el problema de la cuadratura del círculo) nunca hay un mínimo, sino siempre algo más pequeño (B 3). En cuanto a la teoría de la mezcla universal, por la que se afirma la presencia de todas las cosas en cada una (B 6), su raíz desciende a la técnica de la nutrición, que muestra cómo el mismo manjar (pan) y la misma bebida (agua) pueden alimentar a todos los tejidos de nuestro organismo (A 46 y B 10). En la cosmogonía, donde por efecto de la rotación se produce la separación de los cuerpos, volvemos a hallar la máquina-rueda y la honda de Anaximandro; pero en unión con la técnica primordial de encender el fuego, en virtud de la identificación de los astros con piedras que, a causa de la velocidad de su movimiento, se han vuelto incandescentes (B 16, A 71).

También la técnica de encender el fuego en un brasero, como la del avivamiento de la llama, sugiere la explicación de las estrellas fugaces como chispas que brotan con violencia a causa del movimiento de la bóveda celeste (A 42, párrafo 16). Además,

para comprobar la realidad de lo invisible, Anaxágoras empleaba el experimento de la resistencia y el peso del aire en una vejiga (A 68).

Los atomistas, finalmente, además de utilizar, en la formación de su doctrina, elementos, como vimos ya, de procedencia jónica, pitagórica, eleata y de Empédocles, agregando a veces algún rasgo particular (por ej.: la comparación de la criba, para explicar el pasaje de los átomos más pequeños en el vacío exterior a consecuencia del movimiento vertiginoso)[20], presentan, como forma propia característica, la utilización de la técnica gramatical y literaria, sacando la triple diferenciación de los átomos (forma, posición y relaciones) de la observación de las letras del alfabeto, y explicando la formación de los compuestos más diferentes por las distintas combinaciones de elementos parecidos, haciendo la advertencia de que también la tragedia y la comedia están compuestas por las mismas letras del alfabeto (Leucipo A 6 y A 9).

En fin, el interés particular que despertaba en Demócrito el desarrollo de la técnica, resulta no solamente del hecho de que escribió libros de física y ética, de matemáticas, filología, música y toda una serie de obras técnicas de medicina, agricultura, mánticas, pintura[21], sino también de que fue de los primeros que ensayaron una reconstrucción de la historia de la civilización y del progreso humano, es decir, de la formación gradual del mundo de la cultura, conforme lo demostró K. Reinhardt en *Hermes* en el año 1912 (págs. 429 y sigts.), fundándose en textos de Diodoro Sículo y J. Tzetzes.

Para concluir, diremos que las sugestiones que las formas y los procedimientos de la técnica ofrecieron a las concepciones cosmológicas de los presocráticos han sido muy numerosas e importantes. Ahora bien: es claro que buscar inspiración en el mundo de la técnica quiere decir haberse enterado ya del dominio de la vida y de la actividad humana. También bajo este aspecto

[20] Cfr. LEUCIPO, A 1, § 31. DEMÓCRITO (B 164) usa la técnica de la criba (por la que se recogen las semillas semejantes con las semejantes) para explicar la reunión de los semejantes también entre los animales.

[21] Véanse los catálogos en DIELS, al comienzo de la sección B.

resulta leyenda, y nada más que leyenda, desmentida por los documentos históricos, la tradición de que los naturalistas presocráticos se orientaron exclusivamente hacia la observación del cielo, hasta perder —de acuerdo con la anécdota que Platón [22] nos cuenta de Tales— la visión de la realidad más cercana que los rodeaba en la tierra y caer en el pozo cavado por la humilde técnica humana.

En cambio, en el mundo de la técnica, que es mundo de la vida y de la actividad del hombre, los naturalistas presocráticos recogieron sugestiones para concebir e interpretar la naturaleza universal, próxima y lejana, de la tierra y de las estrellas. La vida no está, para ellos, separada de la naturaleza, sino unificada con ésta; y las observaciones y los conocimientos relacionados con uno de estos dominios les sirven para comprender y explorar mentalmente el otro.

Resultan confirmadas, con respecto a la técnica, las conclusiones a las cuales me ha llevado ya el examen de la relación entre *Naturaleza y cultura en los orígenes de la filosofía* [23], es decir, de que la concepción de la naturaleza, en los primeros filósofos, representa esencialmente el resultado de una proyección del mundo humano (o sea, de la sociedad de los hombres), con sus problemas y relaciones, con sus formas y sus leyes, en el universo físico.

Tenemos, pues, una confirmación de que el esquema tradicional, que representa a la filosofía griega del primer período interesada únicamente en el estudio de las estrellas, y sólo en el segundo período vuelta hacia la tierra, con los sofistas y Sócrates, para observar la vida y los hombres, es un esquema falso, porque establece una separación y oposición inicial entre el mundo de la naturaleza y el de la cultura, cuando, en cambio, estos dos dominios se presentan en el pensamiento de los primeros filósofos en una íntima unidad y en una cooperación solidaria.

Es menester corregir el error, ya que su rectificación puede tener un interés no solamente histórico, sino también teorético,

[22] PLATÓN, *Teeteto*, 174 a.
[23] Cfr. el ensayo precedente.

pues lleva en sí mismo un problema gnoseológico, que Joël[24] ha puesto ya de relieve al preguntar: ¿Cómo puede, en la reflexión de los hombres, tener prioridad lo que está más lejano de su vida sobre lo que concierne a la vida misma y a la actividad humana?[25]

APÉNDICE

EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LA UTILIZACIÓN DE LA TÉCNICA PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA NATURALEZA

Las observaciones que anteceden, sobre las sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos, publicadas por primera vez en la revista de historia de la ciencia *Archeion*, 1941 (ed. de la Universidad del Litoral, Santa Fe), consiguieron una cordial adhesión de B. Farrington, que se refirió a ellas en una nota final de su libro *Ciencia griega* y en el capítulo sobre "El carácter de la primitiva ciencia griega", contenido en *El cerebro y la mano en la antigua ciencia griega* (en castellano: Ed. Lautaro, Buenos Aires).

Farrington corrobora mis conclusiones mediante otros ejemplos, que en parte (como los extraídos de Lucrecio, *De rerum natura*) salen de la época presocrática, y en parte le pertenecen, como los procedentes de los escritos *Acerca del régimen* y *La medicina antigua* del *Corpus hippocraticum*. Estos últimos tienen particular importancia puesto que nos ofrecen una declaración expresa del uso consciente y deliberado de las consideraciones relativas a las técnicas humanas como medio de interpretación de la natu-

[24] *Der Ursprung der Naturphilos. aus. d. Geiste d. Mystik*, Jena, 1903.

[25] Una contestación a esta pregunta se encuentra en ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. I, cap. 2, 982 b, donde habla de "los primeros que se pusieron a filosofar". "Empujados por el asombro, pues, los hombres, ahora como al principio, comenzaron a filosofar, *empezando por admirarse de las cosas más al alcance de la mano* entre aquellas en que no hallaban salida, y luego *fueron progresando poco a poco* en el mismo sentido y *planteándose problemas acerca de cosas mayores*, como las fases de la luna y las cosas referentes al sol y las estrellas y el origen del universo."

raleza; y no un medio cualquiera, sino el más apropiado y evidente entre todos.

El escritor hipocrático parte del supuesto de que las técnicas del hombre, "precisamente (anota Farrington) por ser productivas", son copias de los procesos de la naturaleza, sin que los hombres se den cuenta de ello: "el hecho es que los dioses enseñaron a los hombres a imitar las funciones de sus organismos en las técnicas", está escrito en *Acerca del régimen*; por eso "sus técnicas se parecen a los procesos fisiológicos humanos; pero los hombres no lo saben".

Esta afirmación significa esencialmente que para los médicos hipocráticos, según la frase expresiva de Abel Rey (*La jeunesse de la science grecque*, pág. 485), "l'homme est dans la nature, une partie de la nature", y como tal obedece en su actuación a las mismas leyes y exigencias que rigen en su propia naturaleza orgánica y en toda la naturaleza en general. Está implícita en esta afirmación la idea de la unidad universal de la naturaleza, por la cual en cualquier parte de ella dominan las leyes que lo gobiernan todo; de manera que al descubrir estas leyes en una esfera particular de sus manifestaciones, se tiene ya la clave para entender lo demás.

Así los hombres en sus actividades técnicas imitan los procesos de su naturaleza fisiológica; pero como no lo saben, se trata de revelarles esta semejanza, a fin de que puedan utilizar el conocimiento que tienen de los procesos técnicos que realizan, para interpretar y entender los procesos desconocidos de la naturaleza. "Los hombres no comprenden cómo puede observarse lo invisible mediante lo visible." Donde "lo visible" significa lo que el hombre puede ver en su proceso generativo porque lo hace él mismo, como forjador, batanero, remendón, carpintero, constructor, músico, curtidor, cestero, refinador de oro, escultor, alfarero, escriba, etcétera; que son los ejemplos de producción técnica considerados por el escritor hipocrático. Éste, en efecto, muestra lo que los hombres *hacen* en los procesos de sus técnicas, y no lo que *ven* simplemente, sin intervención de su actividad hacedora; mejor dicho, describe lo que pueden *ver* y *conocer* en tanto lo *hacen*

ellos mismos: *"conociendo lo que hacen"* (esto es, las producciones de la técnica), *"no conociendo lo que imitan"* (los procesos de la naturaleza), según las expresiones textuales del autor.

Por un lado esto incluye el concepto fundamental del naturalismo presocrático, que entiende a la naturaleza universal (φύσις) como *natura naturans*, principio activo y proceso de generación creadora de todas las cosas, cuyo conocimiento, por tanto, consiste en la comprensión de este proceso generativo que se logra por vía de su semejanza con los procesos producidos por el hombre. Hay aquí el concepto que luego Aristóteles expresa al declarar que "en cualquier campo se lograría la mejor intuición de la realidad, si se miraran las cosas en el proceso de su desarrollo y a partir de su primer origen" (*Política*, I, 2, 1252); y que modernamente Vico sintetiza en su lema: "naturaleza de cosas es su nacimiento".

Pero, por otro lado, que es el que nos interesa aún más en relación con nuestro tema presente, la afirmación precitada del escritor hipocrático y todo el desarrollo de su demostración implican un presentimiento del principio gnoseológico que llega a su expresión explícita y clara sólo modernamente con Vico, después de haber tenido, por derivación de Ficino y otros renacentistas, su aplicación en el método experimental de Galileo. *Verum ipsum factum*: conocemos de verdad lo que hacemos nosotros mismos, y en tanto lo hacemos. Remito, para la investigación relativa a los renacentistas, a mis *Ensayos sobre el Renacimiento italiano* (Cuadernos del Instituto de Filosofía de Tucumán, 1950) y *El método de Galileo y la teoría del conocimiento* (Actas de la Academia de Ciencias Culturales y Artes de la Univ. Nac. de Tucumán, 1950), reproducidos ambos en *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1954.

En lo tocante a los presocráticos, son perfectamente acordes con la interpretación indicada las observaciones de Farrington en su ensayo sobre *El carácter de la primitiva ciencia griega*. "Los pensadores más antiguos (escribe Farrington, ed. castellana, pág. 17) explicaban el universo en términos de operaciones habituales que les permitían fiscalizar una porción limitada de él. Puede decirse

mejor que daban una versión operacional más bien que racional de la naturaleza de las cosas. La medida de la verdad era dada por el éxito de la práctica." De esta manera "los procesos fiscalizados por los hombres en la tierra eran la clave de toda la actividad del universo" (pág. 18). El antiguo filósofo naturalista "intenta una interpretación de los cambios que tienen lugar en la naturaleza, a la luz de los cambios que el hombre de esa época era capaz de realizar" (pág. 23). "En este sentido las técnicas tienen tanto valor práctico como epistemológico" (pág. 44).

Estas observaciones muy acertadas confirman plenamente mi tesis de que la concepción y comprensión de la naturaleza en los primeros filósofos griegos representa una proyección del mundo de los hombres al universo físico. Oportunamente agrega Farrington "que si la filosofía griega antigua se interesaba en el proceso del cambio, ello no obedecía a que la naturaleza fuera tan mutable (lo que ha sido siempre cierto) sino a que nunca hasta entonces había sido el hombre un agente tan activo e independiente de ese mismo cambio" (pág. 37).

En observaciones análogas a esta última, y referentes al flujo de la vida individual y social humanas, proyectado a la intuición de la naturaleza, se fundaba en parte la tesis de Karl Joël relativa al *subjetivismo* de la filosofía presocrática y especialmente jónica, cuando ponía de relieve que la idea del flujo universal obedecía a la experiencia de la mutabilidad de las vicisitudes y situaciones espirituales humanas. Por cierto que el naturalismo presocrático, al intentar alcanzar la comprensión y explicación de la realidad universal, se basa en el conocimiento del mundo humano; conocimiento ya logrado por la reflexión de los poetas y sabios anteriores al nacimiento de la filosofía, y así ofrecido a la utilización que hacen de él los filósofos.

La sabiduría anterior quería limitar la indagación del hombre sólo al mundo humano: "hombre, piensa únicamente en cosas humanas"; "mortal, piensa tan sólo en cosas mortales". Así, al dirigir su mirada hacia el mundo de los hombres, había adquirido un conocimiento del mismo, que ofrece luego a la filosofía como medio de interpretación de la naturaleza cuando, por un proceso

espiritual que he analizado en mi ensayo sobre *Origen del ideal filosófico de la vida* (Revista de estudios clásicos, Mendoza, 1944, reproducido al final del libro presente), el horizonte intelectual se amplía y abarca las cosas divinas de la naturaleza y las convierte en su objeto preferencial.

Semejante aplicación de conceptos procedentes del mundo humano he tratado de aclararlo en los dos ensayos antecedentes. Sin embargo, a raíz de estas mismas investigaciones no puedo aprobar sino parcialmente la observación de Hans Kelsen (*Society and Nature)* aceptada enteramente por Farrington (pág. 34); vale decir, que el desarrollo de las técnicas productivas, factor primero de la extinción de la sociedad tribal, hace desaparecer las ideas tribales, como la aplicación de la *lex talionis* al mundo de los fenómenos naturales. "Las técnicas fueron las primeras en enseñar al hombre que la naturaleza estaba gobernada por leyes esencialmente diferentes, en su carácter, de la ley de retribución".

Esto no puede aceptarse sino como afirmación de una tendencia progresiva, determinada por el influjo de las técnicas, hacia una eliminación gradual de la ley de retribución, que paulatinamente se excluye del campo de las concepciones de la naturaleza. Sin embargo, en Anaximandro, en Heráclito, en el mismo *Corpus hippocraticum* por influjo heraclíteo y aun en Empédocles con las vicisitudes alternadas del dominio de la amistad y la enemistad, la ley de retribución se afirma todavía como dominante en la naturaleza, al presentarse la concepción del cosmos como una proyección de la *polis* al universo físico.

Vale decir que el influjo de las concepciones del mundo humano es esencial en la formación y las manifestaciones de la filosofía presocrática; pero estas concepciones incluían juntamente la ley de la retribución (herencia de la sociedad tribal, según dice Kelsen, pero explicada en su carácter de exigencia necesaria por poetas y sabios como Solón, según lo mostró W. Jaeger), y otras leyes de muy distinto carácter sugeridas por las técnicas productivas.

La evolución de la filosofía naturalista lleva paulatinamente hacia un predominio progresivo de estas últimas, pero en un proceso lento y gradual, en cuyos comienzos (como hemos visto)

la explicación de la *lex talionis*, todavía dominante, se asocia con otras explicaciones sugeridas por las técnicas, como utilización de lo conocido (o *visible*, de acuerdo con la expresión del escritor hipocrático) para la comprensión de lo desconocido u *oculto*.[1]

Lo conocido es el mundo humano, lo que los hombres *hacen*; lo desconocido es el mundo natural, que ellos imitan sin saberlo. Lo cual no solamente confirma nuestra tesis de la prioridad del conocimiento de lo humano con respecto a la naturaleza, contra la opinión tradicional, sino que nos permite agregar que la anterioridad de ese conocimiento procedía del hecho de que su objeto es producción de los hombres mismos.

[1] Sobre este tema véase P. M. SCHUHL, *Adèla*, en Annales publiées par la Faculté de Lettres de Toulouse, 1953.



III

PLATÓN Y EL CONCEPTO UNITARIO DE CULTURA HUMANA

Son muy conocidas las expresiones de menosprecio del trabajo manual que se encuentran en los diálogos de Platón, especialmente en la *República* y las *Leyes*. Toda actividad material y económica, por estar vinculada con apetitos e intereses sensibles, que Platón considera propios de la parte inferior del alma, introduce, según su parecer, en quien la ejerce, un espíritu servil, que lo hace indigno de participar en el gobierno del Estado; por lo cual los trabajadores manuales (campesinos y artesanos) y los comerciantes son en la *República* excluidos de los derechos políticos. Y en *Gorgias*, 512, Platón llega hasta el punto de decir, con respecto al ingeniero constructor de máquinas bélicas —a quien sin embargo reconoce más útil que el mismo general para la defensa de la ciudad—: "y con todo eso tú menospreciarás a él y su arte, y como por injuria lo llamarás mecánico, y no quisieras dar a tu hija como esposa a un hijo suyo, ni quisieras que tu hijo se casara con su hija".

Por cierto, sería un error ver en estas declaraciones tan terminantes el pensamiento integral de Platón, que otras veces, y en la misma *República*, muestra una orientación muy distinta, y una comprensión del valor del trabajo. Así, en un lugar (*Repúbl.* III, 405 d-408 b) Platón declara que el trabajo, ya sea manual, ya intelectual, es un deber del hombre y la verdadera justificación de su vida; y cita al obrero, constantemente preocupado por su trabajo, como ejemplo y modelo para los ociosos de las clases superiores, que se jactan de una educación liberal. Y en otro

lugar (*Rep.* 535 d) exige que el aspirante a filósofo no sea cojo ni manco en el amor al trabajo (*filoponía*); esto es, que no tenga aprecio y amor solamente a una de las dos formas, rehuyendo la otra, sino que cultive ambas, la material y la intelectual juntas e igualmente.

Sin embargo, no puede negarse que la orientación de hostilidad y desprecio hacia el trabajo y los trabajadores manuales se halla en el idealismo platónico vinculada con su teoría de la oposición entre cuerpo y espíritu. "El desdén de Platón contra el trabajo (escribe justamente F. Battaglia en *La filosofía del trabajo*, Bolonia 1951), que evidentemente se aplica a las cosas y es totalmente práctico, tiene sus raíces en una honda metafísica. Por eso la antítesis entre el trabajador y el pensador es completa. El trabajo no tiene ninguna relación con la sabiduría. Los trabajadores de la tierra y los demás obreros conocen tan sólo las cosas del cuerpo. Si, pues, sabiduría es conocerse a sí mismo, ninguno de éstos es sabio, debido a su arte" (*Alcib.* I, 131).

Este divorcio terminante entre trabajo y sabiduría, entre actividad manual e intelectual, quebrantaba la bella unidad del concepto de cultura humana, que había encontrado una expresión singular en Anaxágoras, siguiendo el mismo camino por el cual Hesíodo en *Obras y días* había afirmado la vinculación inseparable entre trabajo e inteligencia, y luego toda la tradición del naturalismo presocrático había buscado en la técnica humana los medios y las sugestiones para la comprensión de los procesos cosmogónicos y naturales. Lo cual tenía su inspiración en un principio anticipador de Vico, que hallamos expresado en el escrito hipocrático *Acerca del régimen*; esto es, que los hombres "conocen tan sólo lo que ellos mismos hacen", y en esto, pues, deben buscar el medio para comprender lo que no hacen y por lo tanto no conocen.

Anaxágoras —quien, sin embargo, introducía por primera vez la Mente (*nous*) en la interpretación del proceso cosmogónico— seguía la orientación mencionada cuando indicaba en la posesión de la mano la causa de la superioridad del hombre con respecto a los animales; lo cual significaba reconocer toda la ple-

nitud de su valer y sus tareas al trabajo manual, creador de la técnica, guiado por la inteligencia en el desarrollo de sus actividades, pero ejercitando recíprocamente una acción de estímulo, enriquecimiento y potenciación crecientes de la inteligencia, por medio de las propias actividades y de la creación progresiva de condiciones nuevas. El proceso histórico de la cultura, por cuya creación el hombre se diferencia de los animales y afirma su superioridad, aparecía de esta manera concebido en la unidad inescindible y en la dependencia mutua de los elementos que lo producen. Esta unidad, en cambio, resulta quebrantada en Platón, por la antítesis que introduce entre las dos formas de la actividad humana, la manual y la intelectual, distribuidas en clases o estirpes de hombres opuestas y separadas mutuamente por un abismo.

Sin embargo, la conciencia de la imposibilidad de mantener semejante división parece no haber sido extraña a la mente de Platón; y lo muestran algunos lugares de sus diálogos, donde la dependencia y acción mutuas de los dos aspectos opuestos se afirman indirectamente, en una intuición unitaria del proceso histórico de formación, conservación y transformación de todo el mundo de la cultura creado por el hombre. En dos sentidos contrarios se manifiesta en Platón semejante intuición unitaria: 1) en la expresión de sus exigencias conservadoras que querrían inmovilizar el proceso histórico de las transformaciones, considerándolas eversión y ruina del orden social; y 2) en la manifestación contraria, casi involuntaria, de una necesidad de vida activa y de progreso libre, considerados como las únicas condiciones que puedan hacer la vida humana digna de ser vivida.

La expresión de las exigencias conservadoras aparece en la *República* y en las *Leyes*. En la *Repúbl.* 424 *a-c,* Platón hace declarar a Sócrates lo siguiente: "un Estado, cuando empieza a marchar bien, continúa siempre mejor, como una rueda. Pues el régimen y la educación buenos, si son mantenidos, engendran buenas disposiciones naturales, y éstas, a su vez, al conservarse unidas con tal educación, se hacen aún mejores que antes... En resumidas cuentas, los cuidadores de la ciudad deben insistir

lugar (*Rep.* 535 d) exige que el aspirante a filósofo no sea cojo ni manco en el amor al trabajo (*filoponía*); esto es, que no tenga aprecio y amor solamente a una de las dos formas, rehuyendo la otra, sino que cultive ambas, la material y la intelectual juntas e igualmente.

Sin embargo, no puede negarse que la orientación de hostilidad y desprecio hacia el trabajo y los trabajadores manuales se halla en el idealismo platónico vinculada con su teoría de la oposición entre cuerpo y espíritu. "El desdén de Platón contra el trabajo (escribe justamente F. Battaglia en *La filosofía del trabajo*, Bolonia 1951), que evidentemente se aplica a las cosas y es totalmente práctico, tiene sus raíces en una honda metafísica. Por eso la antítesis entre el trabajador y el pensador es completa. El trabajo no tiene ninguna relación con la sabiduría. Los trabajadores de la tierra y los demás obreros conocen tan sólo las cosas del cuerpo. Si, pues, sabiduría es conocerse a sí mismo, ninguno de éstos es sabio, debido a su arte" (*Alcib.* I, 131).

Este divorcio terminante entre trabajo y sabiduría, entre actividad manual e intelectual, quebrantaba la bella unidad del concepto de cultura humana, que había encontrado una expresión singular en Anaxágoras, siguiendo el mismo camino por el cual Hesíodo en *Obras y días* había afirmado la vinculación inseparable entre trabajo e inteligencia, y luego toda la tradición del naturalismo presocrático había buscado en la técnica humana los medios y las sugestiones para la comprensión de los procesos cosmogónicos y naturales. Lo cual tenía su inspiración en un principio anticipador de Vico, que hallamos expresado en el escrito hipocrático *Acerca del régimen*; esto es, que los hombres "conocen tan sólo lo que ellos mismos hacen", y en esto, pues, deben buscar el medio para comprender lo que no hacen y por lo tanto no conocen.

Anaxágoras —quien, sin embargo, introducía por primera vez la Mente (*nous*) en la interpretación del proceso cosmogónico— seguía la orientación mencionada cuando indicaba en la posesión de la mano la causa de la superioridad del hombre con respecto a los animales; lo cual significaba reconocer toda la ple-

nitud de su valer y sus tareas al trabajo manual, creador de la técnica, guiado por la inteligencia en el desarrollo de sus actividades, pero ejercitando recíprocamente una acción de estímulo, enriquecimiento y potenciación crecientes de la inteligencia, por medio de las propias actividades y de la creación progresiva de condiciones nuevas. El proceso histórico de la cultura, por cuya creación el hombre se diferencia de los animales y afirma su superioridad, aparecía de esta manera concebido en la unidad inescindible y en la dependencia mutua de los elementos que lo producen. Esta unidad, en cambio, resulta quebrantada en Platón, por la antítesis que introduce entre las dos formas de la actividad humana, la manual y la intelectual, distribuidas en clases o estirpes de hombres opuestas y separadas mutuamente por un abismo.

Sin embargo, la conciencia de la imposibilidad de mantener semejante división parece no haber sido extraña a la mente de Platón; y lo muestran algunos lugares de sus diálogos, donde la dependencia y acción mutuas de los dos aspectos opuestos se afirman indirectamente, en una intuición unitaria del proceso histórico de formación, conservación y transformación de todo el mundo de la cultura creado por el hombre. En dos sentidos contrarios se manifiesta en Platón semejante intuición unitaria: 1) en la expresión de sus exigencias conservadoras que querrían inmovilizar el proceso histórico de las transformaciones, considerándolas eversión y ruina del orden social; y 2) en la manifestación contraria, casi involuntaria, de una necesidad de vida activa y de progreso libre, considerados como las únicas condiciones que puedan hacer la vida humana digna de ser vivida.

La expresión de las exigencias conservadoras aparece en la *República* y en las *Leyes*. En la *Repúbl.* 424 *a-c,* Platón hace declarar a Sócrates lo siguiente: "un Estado, cuando empieza a marchar bien, continúa siempre mejor, como una rueda. Pues el régimen y la educación buenos, si son mantenidos, engendran buenas disposiciones naturales, y éstas, a su vez, al conservarse unidas con tal educación, se hacen aún mejores que antes... En resumidas cuentas, los cuidadores de la ciudad deben insistir

en este principio, para evitar que se lo destruya sin que ellos se den cuenta; y deben mantenerlo firme en todas las oportunidades, impidiendo que se introduzcan novedades en la gimnasia y la música al margen del orden establecido, y cuidando de que se lo conserve lo más posible; y deben tener miedo cuando alguien diga que los hombres son más atentos a aquel canto:

que a quien lo canta se le vuelve más nuevo en la cabeza

(*Odis.* I, 351 y sigts.), a fin de que no se crea, como de costumbre, que el poeta no habla de nuevas condiciones, sino de nueva forma del canto, y quiere alabar esta última; pues semejante cosa no debe ni alabarse ni admitirse. Es preciso, pues, cuidarse mucho de no introducir un nuevo tipo de música, ya que con ello se pone en peligro todo; en efecto, nunca se alteran los modos de la música sin sacudir las leyes fundamentales del Estado, como dice Damón y yo mismo estoy convencido".

La dependencia mutua, afirmada aquí entre toda innovación que se introduzca en la música o en la gimnasia —elementos de la educación de los propios custodios del Estado— y la estabilidad de las leyes, no se limitaba, sin embargo, a estos dos términos solamente, según Platón; antes bien, la vinculación indicada no era sino un ejemplo de las repercusiones que cualquier cambio, introducido en cualquier aspecto de la vida social, puede tener en todos los demás aspectos y las manifestaciones de la vida social y la cultura humana, tal como los miembros y las funciones de un mismo organismo unitario.

En efecto, el mismo lugar de la *República* sigue poniendo de relieve que una infracción a la ley que se introduzca a través de la música, "poco a poco, implantándose en casa, se introduce calladamente en el uso y la costumbre y de ellos pasa a las relaciones mutuas convertida ya en más grande, y de estas relaciones se eleva hacia las leyes y la constitución del Estado con mucha osadía, hasta que termina por trastrocarlo todo, en la vida privada y en la pública" (424 *d*). En cambio, el sentido del buen orden, que los niños aprenden en los juegos y en la música,

"los acompañará luego siempre en todo", y repercutirá no solamente en las formas de la conducta moral, tal como el respeto para los ancianos y los cuidados hacia los padres, sino aun en "el corte de los cabellos, las vestimentas, los zapatos y otras cosas por el estilo"; y repercutirá además, sin necesidad de leyes, en los contratos del mercado, los pactos de trabajo, "los ordenamientos mercantiles urbanos o portuarios y todo lo semejante" (425 *a-d*).

Sin duda no resulta aquí una reciprocidad plena de acción entre todos estos aspectos de la vida social; se dice que la educación influye tanto sobre el Estado como sobre las formas de la actividad práctica, manual, comercial, jurídica de los ciudadanos; pero no se destaca el influjo inverso de estas formas de actividad práctica tanto sobre el ordenamiento del Estado como sobre la educación.

Pero una profundización del problema de tales influjos mutuos aparece en las *Leyes,* vinculada todavía con la tendencia conservadora. Aquí también se parte de las formas y los medios de la educación; pero se comprende en su consideración todo el problema de las manifestaciones de la técnica en las varias artes, y se afirma la exigencia de impedir en ellas cualquier innovación, ya que la introducción de cambios, en cualquier sector de la vida, repercute y se extiende de manera inevitable —debido a la unidad del espíritu individual o social y de la vida misma— a todos los demás sectores o aspectos, con consecuencias de gravedad incalculable.

Dos lugares de las *Leyes* se refieren al tema: 656 *c* - 657 *b* y 797 *a* - 799 *b*. El primero de estos lugares parte de la crítica de la libertad que se deja a los artistas a fin de que se inspiren en su propio gusto, por todo lo referente a la poesía, el ritmo, la melodía, las expresiones verbales, las similitudes; en una palabra, todos los aspectos de la técnica de su arte. A esta libertad Platón opone el principio, que toma de Egipto, de la conversión de las formas técnicas en sagradas, en una tradición que se conserva inmutable y excluye toda libertad de innovación. En Egipto, dice, desde épocas remotas, después de haber establecido los

en este principio, para evitar que se lo destruya sin que ellos se den cuenta; y deben mantenerlo firme en todas las oportunidades, impidiendo que se introduzcan novedades en la gimnasia y la música al margen del orden establecido, y cuidando de que se lo conserve lo más posible; y deben tener miedo cuando alguien diga que los hombres son más atentos a aquel canto:

que a quien lo canta se le vuelve más nuevo en la cabeza

(*Odis.* I, 351 y sigts.), a fin de que no se crea, como de costumbre, que el poeta no habla de nuevas condiciones, sino de nueva forma del canto, y quiere alabar esta última; pues semejante cosa no debe ni alabarse ni admitirse. Es preciso, pues, cuidarse mucho de no introducir un nuevo tipo de música, ya que con ello se pone en peligro todo; en efecto, nunca se alteran los modos de la música sin sacudir las leyes fundamentales del Estado, como dice Damón y yo mismo estoy convencido".

La dependencia mutua, afirmada aquí entre toda innovación que se introduzca en la música o en la gimnasia —elementos de la educación de los propios custodios del Estado— y la estabilidad de las leyes, no se limitaba, sin embargo, a estos dos términos solamente, según Platón; antes bien, la vinculación indicada no era sino un ejemplo de las repercusiones que cualquier cambio, introducido en cualquier aspecto de la vida social, puede tener en todos los demás aspectos y las manifestaciones de la vida social y la cultura humana, tal como los miembros y las funciones de un mismo organismo unitario.

En efecto, el mismo lugar de la *República* sigue poniendo de relieve que una infracción a la ley que se introduzca a través de la música, "poco a poco, implantándose en casa, se introduce calladamente en el uso y la costumbre y de ellos pasa a las relaciones mutuas convertida ya en más grande, y de estas relaciones se eleva hacia las leyes y la constitución del Estado con mucha osadía, hasta que termina por trastrocarlo todo, en la vida privada y en la pública" (424 *d*). En cambio, el sentido del buen orden, que los niños aprenden en los juegos y en la música,

"los acompañará luego siempre en todo", y repercutirá no solamente en las formas de la conducta moral, tal como el respeto para los ancianos y los cuidados hacia los padres, sino aun en "el corte de los cabellos, las vestimentas, los zapatos y otras cosas por el estilo"; y repercutirá además, sin necesidad de leyes, en los contratos del mercado, los pactos de trabajo, "los ordenamientos mercantiles urbanos o portuarios y todo lo semejante" (425 *a-d*).

Sin duda no resulta aquí una reciprocidad plena de acción entre todos estos aspectos de la vida social; se dice que la educación influye tanto sobre el Estado como sobre las formas de la actividad práctica, manual, comercial, jurídica de los ciudadanos; pero no se destaca el influjo inverso de estas formas de actividad práctica tanto sobre el ordenamiento del Estado como sobre la educación.

Pero una profundización del problema de tales influjos mutuos aparece en las *Leyes,* vinculada todavía con la tendencia conservadora. Aquí también se parte de las formas y los medios de la educación; pero se comprende en su consideración todo el problema de las manifestaciones de la técnica en las varias artes, y se afirma la exigencia de impedir en ellas cualquier innovación, ya que la introducción de cambios, en cualquier sector de la vida, repercute y se extiende de manera inevitable —debido a la unidad del espíritu individual o social y de la vida misma— a todos los demás sectores o aspectos, con consecuencias de gravedad incalculable.

Dos lugares de las *Leyes* se refieren al tema: 656 *c* - 657 *b* y 797 *a* - 799 *b.* El primero de estos lugares parte de la crítica de la libertad que se deja a los artistas a fin de que se inspiren en su propio gusto, por todo lo referente a la poesía, el ritmo, la melodía, las expresiones verbales, las similitudes; en una palabra, todos los aspectos de la técnica de su arte. A esta libertad Platón opone el principio, que toma de Egipto, de la conversión de las formas técnicas en sagradas, en una tradición que se conserva inmutable y excluye toda libertad de innovación. En Egipto, dice, desde épocas remotas, después de haber establecido los

modos y las formas de las artes, "los expusieron en los templos, y fuera de estos modelos no se permitió ni a pintores ni a otros de los que hagan figuras u otra cosa, innovar o excogitar nada diferente a los modelos patrios, ni se le permite siquiera ahora, ni en esto ni en la música. Si indagas, hallarás allí figuras dibujadas o modeladas ya desde hace diez mil años (y digo diez mil, no ya por decirlo así, sino en el propio sentido de la palabra), las que no son más bellas ni más feas que las hechas hoy día, sino efectuadas con la misma técnica". En esto Platón ve un modelo de sabiduría política, vale decir "convertir en ley y orden" las formas consagradas por la tradición, a fin de impedir que las pretensiones innovadoras y el desprecio por las llamadas "antigüedades" lleven a la disolución del orden social constituido.

En otro lugar (797 y sigts.) vuelve más extensamente sobre el tema, desarrollando la alusión a los juegos infantiles, que el pasaje anterior mencionaba solamente. El tipo de los juegos ejerce un influjo máximo sobre la estabilidad y duración de las leyes. Si se dispone que las mismas personas efectúen siempre los mismos juegos con las mismas reglas y del mismo modo, y que puedan deleitarse únicamente con aquéllos, se consigue la estabilidad aun de las leyes referentes a cosas serias; pero si se admiten cambios y novedades en las formas de los juegos, de los utensilios usados, etc., y se permite que se honre a quien introduce siempre algo diferente de lo habitual "en las formas, los colores y todo lo demás por el estilo", se produce la subversión de las costumbres, el desprecio de lo antiguo y la admiración de lo nuevo, y así se procura el daño máximo al Estado. El cambio "en todas las cosas, con excepción de las malas", representa el mayor peligro. "En todas las circunstancias, en los vientos, en el régimen del cuerpo, en los modos del espíritu, en una palabra, no en ciertas cosas sí y en otras no (con excepción de las malas)", sino en todas: "en todos los alimentos, en todas las bebidas y en todos los trabajos", la costumbre produce placer y salud, y el cambio malestar y enfermedad. "Esto mismo hay que creer que acontezca también en la mente de los hombres y en la naturaleza de los espíritus. Pues las leyes en las que todos fueron

criados y, por suerte divina, se volvieron inmóviles por grandes y muchos tiempos, de modo de no tener memoria de una posible condición diferente, ni haber nunca oído hablar de ella, son para toda alma objeto de reverencia y de temor de desplazar algo de las cosas constituidas entonces".

Sin embargo, lo que nos interesa de manera particular en esta apología de la conservación tradicional inmutable, es la idea de la repercusión (que Platón considera inevitable) que cualquier innovación, permitida y realizada en cualquier sector o aspecto de la vida, tiene en todos los otros sectores o aspectos. En esto se afirma la idea de la unidad orgánica de la vida y de la cultura en las sociedades humanas, contra todo supuesto de una separación de sectores incomunicados. Por esto Platón exige una igual inmutabilidad "no en ciertas cosas sí y en otras no", sino "en todas las cosas y en todas las circunstancias", "en todos los alimentos, en todas las bebidas, en todos los trabajos". Y como ejemplo típico de estas repercusiones vuelve a hablar de los juegos infantiles en los cuales (dice), por considerárselos meros juegos y nada más, incapaces de producir consecuencias ulteriores, suele alentarse tontamente toda tendencia innovadora, sin reflexionar que "necesariamente estos niños que introducen novedades en los juegos se convertirán en hombres diferentes de los niños de antes, y convertidos en otros buscarán otros caminos y, al buscarlos, desearán otras instituciones y leyes; y de este modo, cuando sobrevenga este mal, que es el máximo para las ciudades, ninguno de ellos le tendrá miedo".

Y he ahí, pues, que Platón vuelve al ejemplo egipcio, en el cual halla el arte mejor para conservar la estabilidad social y política de los Estados. Los egipcios convirtieron en sagradas e inmutables todas las costumbres, y sobre todo las relativas a las fiestas: "consagraron toda danza y todo canto, después de haber fijado las fiestas, calculado cuáles deben celebrarse en el año, en qué tiempo, y para cuáles dioses e hijos de dioses y genios, y además qué canto debe entonarse en cada sacrificio a los dioses, y con qué danzas corales debe celebrarse el sacrificio, etc. Y si alguien además introduce otros signos o danzas para algún dios,

los sacerdotes y las sacerdotisas, junto con los custodios de las leyes, se lo impiden, y lo hacen santa y legítimamente; y si aquel a quien se lo impiden rehusa dejárselo impedir, da motivo a cualquiera para acusarlo de impiedad por toda la vida".

De este modo vuelve a ser afirmado el concepto de una vinculación mutua entre todos los elementos y aspectos de la vida e historia de las sociedades humanas; y se completa la consideración de la *República* —referente a la repercusión producida por cualquier infracción de las leyes: de la música a las costumbres y relaciones mutuas, de éstas a las constituciones y normas éticas, de éstas a las modas del vestir, a los contratos del mercado, a los pactos de trabajo y a los ordenamientos portuarios, etcétera— con la consideración recíproca del influjo que ejercita la conservación o la variación de las formas tradicionales en todas las cosas, aun las más humildes y en apariencia insignificantes, sobre los más altos aspectos de la vida espiritual y de la existencia de la sociedad.

El problema de la técnica y de su influjo moldeador de los espíritus está considerado aquí de manera particular para las artes bellas (pintura, escultura, música) y para las formas de las fiestas religiosas y de los juegos infantiles; pero son recordadas también todas las otras cosas y circunstancias de la vida y todos los trabajos, incluyéndolos todos igualmente en el marco de lo que Platón cree necesario conservar invariable, para evitar la subversión de la vida social y la disolución del Estado.

Sin embargo, esta misma ampliación de la esfera de los aspectos mutuamente dependientes en la vida social parece haber llevado a Platón a darse cuenta en algún momento de los peligros y daños, materiales y morales, inherentes al espíritu conservador con el cual había considerado el problema en la *República* y vuelve a considerarlo en las *Leyes*. La conciencia de tales peligros y daños despierta en el *Político* (294-299), cuando Platón considera el defecto inherente a las prescripciones fijas e inmutables (todavía exaltadas en las *Leyes*) que pretenden aplicarse siempre de manera invariable sin tener en cuenta las diferencias de personas y circunstancias, tiempos y condiciones que cambian

sin cesar. En el repudio expresado en el *Político* contra las legislaciones escritas, se reproduce la hostilidad platónica contra la cristalización de lo espiritual, por la cual en *Fedro*, 275 y sigts. repudiaba la escritura como incapaz de responder a la vida y a sus exigencias; porque tal como la pintura, que quita el movimiento viviente a las personas reproducidas, así la escritura convierte en inmóvil el pensamiento, quitándole toda posibilidad de contestar las preguntas y los problemas del lector, a diferencia de lo que hace el conversador viviente con su interlocutor.

"Claro (dice el *Político*, 294) que la legislación pertenece al arte regio, pero lo mejor de todo no es que se hagan valer las leyes, sino el hombre regio, que tiene entendimiento. ¿Sabes por qué? — ¿Qué quieres decir? — Porque la ley nunca podría mandar con toda precisión lo que es lo mejor y lo más justo para todos y al mismo tiempo lo más conveniente. Ya que las desigualdades entre los hombres y entre las acciones, y el hecho de no haber nunca cosa humana que permanezca en reposo, no permiten que ningún arte pueda indicar para ninguna cosa algo simple que sirva para todos los casos y todos los tiempos. ¿Estamos de acuerdo? — ¿Y cómo no? — Y la ley, en cambio, vemos que tiende precisamente a esta simplificación, como un hombre prepotente e ignorante que no deja hacer nada a nadie sin sus órdenes, ni permite que alguien lo interrogue, ni siquiera si otro encuentra una solución nueva y mejor, diferente de las órdenes que él dio. — Verdad... — Es imposible, pues, que para las cosas que nunca son simples, ande bien lo que constantemente queda simple."

Es evidente que aquí se trastrueca el criterio aplicado en la *República* y las *Leyes*, lo cual, acaso, está en conexión con el hecho de que allá los legisladores considerados eran los representantes de la sabiduría —los filósofos en la *República*, los sacerdotes egipcios y la majestad de la tradición milenaria en las *Leyes*— y en el *Político*, en cambio, la manía de legislar se considera característica de los ignorantes y de las muchedumbres, mientras que el verdaderamente idóneo e inteligente, tal como el buen piloto o el buen médico, nunca aceptaría hacerse prisionero de las

normas escritas, cuando las exigencias de la navegación o del tratamiento del enfermo reclamaran acciones y medios diferentes.

En el *Político*, 298, en efecto, Platón presenta la hipótesis de una asamblea que quiera establecer las normas de actuación para médicos y pilotos, a fin de impedir que actúen según su propio parecer. "Supongamos que quisiéramos fijar reglas para ellos; vale decir, que no se permitiese ni a la una ni a la otra de estas artes mandar de manera despótica ni a esclavos ni a libres, sino que se reuniese la asamblea de todos nosotros... y pudiese cualquiera, particular y obrero, expresar su opinión acerca de las enfermedades y la navegación... y supongamos que lo que decretó la muchedumbre, acaso por consejo de algún médico o piloto o bien de otros ignorantes, se grabase sobre tablas o columnas y en parte se decretase ser principio no escrito de gobierno; y después, de acuerdo con estas normas, se efectuaran en el porvenir la navegación y el tratamiento de los enfermos."

En semejante hipótesis, no solamente habría que imponer a los magistrados elegidos por la muchedumbre que gobernaran, navegaran y medicaran según las prescripciones escritas, para juzgarlos al final de su magistratura y condenarlos si se hubiesen alejado de lo prescrito, sino que habría que complementar tales disposiciones mediante prohibiciones análogas a las que las *Leyes* alaban en la práctica de los egipcios. "Por lo tanto, habrá que establecer, además, una ley de que, si uno se deja hallar indagando contra las escrituras sobre el arte del piloto y la náutica, o sobre la higiene y verdad de la medicina respecto a los vientos, el calor y el frío, o bien inventando algo en tales materias, a ése, ante todo, no deba llamárselo médico ni marinero, sino visionario y sofista y engañador, y además sea lícito a quien quiera y tenga poder, denunciarlo y citarlo ante un tribunal como corruptor de los más jóvenes, por persuadirlos a practicar náutica o medicina, no según las leyes sino gobernando naves y enfermos según su propio modo de ver. Y si resulta que persuade a jóvenes y viejos contra las escrituras, que se lo castigue con las penas más graves. Pues no debe haber nada más sabio que las leyes, y nadie ignora ni la medicina o la higiene, ni el arte del piloto o la náutica, cuando

quien quiera puede aprender las cosas escritas y las costumbres patrias establecidas" (299 *bc*).

De este modo las costumbres y normas egipcias —exaltadas por las *Leyes*, que exigen su aplicación a la educación de los niños, a sus juegos, a la celebración de las fiestas religiosas, al ejercicio de las artes musicales y plásticas, etcétera, vale decir "a todas las cosas y todos los trabajos en todas las contingencias"— son sometidas en el *Político* a una crítica radical demoledora. El problema se plantea aquí para el caso concreto de dos artes, como la medicina y la náutica, que deben responder a necesidades concretas de los hombres y dirigirse hacia fines de utilidad; y esta relación concreta con la vida y sus exigencias empuja a Platón a extender el problema a todas las artes que puedan tener relación análoga con las necesidades humanas, materiales y espirituales.

"Por lo tanto si, como decimos, estas cosas acontecieran así para estas ciencias, o para alguna parte de la estrategia o cualquier parte del conjunto del arte de la caza, o de la pintura u otro arte de imitación, o bien del arte del herrero o de la construcción de muebles y enseres, o bien de la agricultura y el cuidado de los vegetales, o si quisiéramos tomar un arte de criar caballos formada según las escrituras o toda en conjunto la del gobierno de los rebaños o la náutica, o las comprendidas en el arte del servicio doméstico, o el arte del tablero y toda la aritmética y la geometría en conjunto, simple o relativa a las superficies, a los sólidos, al movimiento, etcétera, ¿cuál podría ser la conclusión de todas estas cosas por el estilo, cuando se las realizara según las reglas escritas, y no según las exigencias de la ciencia? — Claro que todas nuestras artes perecerían enteramente y nunca jamás podrían luego volver a nacer, debido a esta ley que prohibe la investigación; de modo que la vida, que ya ahora es difícil, se volvería entonces totalmente intolerable" (299 *d c*).

De esta manera se declara que todas las artes igualmente cooperan y se vinculan entre ellas a fin de hacer la vida humana digna de ser vivida, a pesar de todas sus dificultades. En este fin se asocian ciencias como las matemáticas (que son para Platón

introductoras a la filosofía) con las bellas artes como la pintura, y con todas las técnicas prácticas como las del herrero o del agricultor. Se asocian porque todas —tal como lo muestran en particular los ejemplos de la medicina y la náutica— implican la actividad de la inteligencia iluminadora, incluso las más típicamente manuales, tal como la del herrero o del carpintero constructor de enseres; y exigen ser ejercitadas "según ciencias", en cuanto que todas y siempre incluyen la búsqueda de lo mejor y el esfuerzo del progreso. Pero por esto precisamente todas afirman la exigencia de la libertad en sus investigaciones y tentativas de nuevos caminos; en ninguna la tradición debe cristalizarse y pesar como un obstáculo contra innovaciones y perfeccionamientos.

Sólo con tal condición pueden cooperar todas —ciencias, artes, técnicas— al fin de dignificar la vida humana. La idea del progreso, con su exigencia de libertad, triunfa en Platón, por lo menos por un momento, contra el espíritu de conservación y tradicionalismo inviolables; y al reclamar en todas las artes, incluso las manuales, la luz de la inteligencia para la búsqueda de caminos nuevos y mejores, Platón indica la vía de superación del divorcio entre trabajo y sabiduría, que él mismo afirma de manera tan terminante otras veces. El concepto unitario de la cultura y la vida civil resplandece de este modo en el *Político* platónico en su luz más clara, vinculado con las dos exigencias asociadas del progreso y la libertad intelectual.

IV

TRABAJO MANUAL Y TRABAJO INTELECTUAL DESDE LA ANTIGÜEDAD HASTA EL RENACIMIENTO

En un libro muy interesante sobre la utopía de Tomás Moro (*Saggi sull'utopia di T. Moro*, Bolonia 1949), el prof. Felice Battaglia ha puesto de relieve, muy oportunamente, un carácter de esa obra afamada, por el cual también B. Croce le reconocía el mérito de no ser un mero juego literario, sino la expresión de una exigencia honda y sincera; es decir, la adherencia a la realidad histórica vivida, de cuya crítica surge, por vía de antítesis, la afirmación del ideal de igualdad y comunidad de bienes. Una oposición entre la realidad histórica y la concepción del Estado ideal la había delineado ya en la antigüedad Platón en la *República*, de la cual, por cierto, deducía Moro múltiples sugestiones; sin embargo, entre el utopista antiguo y el renacentista hay diferencias esenciales en tres aspectos:

1) que la utopía de Platón era una construcción apriorista, a partir de la cual la realidad de las constituciones humanas descendía como degeneración progresiva, inevitable a consecuencia de la propia naturaleza de los hombres; mientras que la utopía de Moro se levanta como reacción contra los males de la sociedad contemporánea, sometidos a una crítica despiadada, y se afirma como aspiración a realizar un ideal en lucha contra la realidad.

2) que la preocupación de Platón se limitaba a la *élite* de las clases dirigentes, de la cual quería eliminar toda causa de conflictos interiores, y únicamente para la misma afirmaba la exigencia de la comunidad de bienes a fin de asegurar la estabilidad

del Estado; en cambio Moro parte de la exigencia, característica del Renacimiento, de la dignidad humana (*humanae naturae dignitas*), que por lo tanto se convierte en una reivindicación universal de libertad y justicia, y por ende de igualdad para todos.

3) que a consecuencia de ésta, Moro no solamente extiende a toda la universalidad de los ciudadanos la exigencia de la comunidad de bienes, sino que debe necesariamente vincularla con una obligación universal del trabajo, que Platón habría repudiado como destructora de su propio ideal de un gobierno de "óptimos", libres de toda tarea económica y servil.

Esta misma universalidad y consiguiente reivindicación del trabajo, la he puesto de relieve en otra oportunidad como elemento de antítesis a la *República* platónica y como documento de modernidad en otra utopía renacentista, *La città del sole* de Tomás Campanella, que revaloriza la actividad económica, considerando el trabajo como la única medida de los méritos y las recompensas para cada uno [1]. Pero el menosprecio del trabajo expresado por Platón no caracterizaba igualmente a toda la antigüedad clásica, a pesar de representar una corriente muy amplia que termina por predominar en el mundo antiguo, pues procede de prejuicios concebibles sólo en una sociedad organizada sobre la existencia de la esclavitud.

He recordado en mi ensayo sobre T. Campanella algunas reivindicaciones del trabajo que durante la antigüedad clásica se expresan en las voces de representantes de clases humildes: a partir de Hesíodo, portavoz de las clases trabajadoras agrícolas, para llegar a través de los cínicos —llamados justamente por Theodor Gomperz "filósofos del proletariado griego"— a sus herederos los estoicos, de los cuales procede ese ideal de una "ciudad del sol", que Diodoro Sículo nos presenta como relato de un viaje imaginario del mercader Jambulo a las islas del sol. Ya anteriormente esa utopía, de procedencia estoica, había tenido un reflejo en la organización social revolucionaria adoptada por las grandes rebeliones de los esclavos que se produjeron en el siglo II

[1] Véase mi libro *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Ed. Losada, Bs. As., 1954.

a. de C. en Sicilia y en Asia Menor, bajo la dirección de Eunoo, Aristónico, Salvio y Atenión, cuyo ejemplo inspira parcialmente, en el siglo sucesivo, la revuelta mayor de Espartaco.[2]

Pero acerca del conflicto entre las dos opuestas concepciones antiguas del trabajo manual y de su relación con la actividad intelectual, debemos recordar muchos otros elementos, en parte considerados por G. Glotz, B. Farrington y P. M. Schuhl[3], y en parte merecedores de ser agregados en un nuevo examen sintético del problema (cfr. mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, ed. Imán, 1955, parte IV, cap. 2; y mi ensayo *Trabajo y conocimiento en la concepción de la antigüedad clásica*, en el libro *Problemas de cultura y educación*, ed. Hachette, Bs. Aires).

Por cierto que en algunas de las civilizaciones antiguas ha sido muy acentuado el divorcio entre las actividades manuales y las intelectuales. Observa Farrington, en su libro *La ciencia griega*, que las grandes civilizaciones de Egipto y Mesopotamia, a pesar de deber su desarrollo en máxima parte al florecimiento de las técnicas, han mantenido el trabajo de éstas como actividad de siervos y esclavos; sus normas y métodos se transmitían por tradición oral entre los miembros de las clases sociales inferiores, sin alcanzar la dignidad de tratados escritos. Los trabajadores manuales, debido a sus mismas condiciones de vida, eran objeto de menosprecio. Y Farrington recuerda a un satírico egipcio que escribía: "he visto al herrero trabajando en la boca de su fragua; sus dedos se parecen a la piel del cocodrilo: huele peor que los huevos de pescado. Nunca he visto a un herrero en un despacho, ni a un fundidor entrar en una embajada". Cuando se introduce y desarrolla la escritura en Egipto, es un instrumento de gobierno: el escriba pertenece a la clase burocrática administra-

[2] Cfr. R. VON POEHLMANN, *Geschichte der sozial, Frage, u. der Sozialismus in d. antik. Welt*. 3ª ed. München, 1925; mi artículo "Socialismo" en la *Enciclopedia Italiana*; B. FARRINGTON, "Diodoro Siculo", en el libro *El Cerebro y la mano en la antigua Grecia*, Ed. Lautaro, Bs. As.

[3] G. GLOTZ, *Le Travail dans la Grèce ancienne*, París; B. FARRINGTON, *Ciencia griega* (trad. de la ed. Penguin) y *El Cerebro y la mano en la antigua Grecia*, Ed Lautaro, Bs. As.; P. M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, Presses Univers. de France, París, 1947.

dora; y por lo tanto, las técnicas, que sin embargo habían sido la base de la civilización egipcia, no reciben el auxilio de la escritura y no pueden transformarse en ciencias aplicadas ni lograr una dignidad social adecuada.[4]

En cambio en el primer florecimiento de la economía industrial y comercial y de la cultura griegas, las relaciones y los intercambios de los helenos con los otros pueblos aparecen caracterizados por una unión íntima entre los intereses prácticos y los intelectuales. De Solón dice Aristóteles que viajaba para fines de comercio y de conocimiento al mismo tiempo; y de manera análoga se expresan Heródoto, Platón y Eudemo acerca del mismo Solón, de Tales, etcétera. Desde el nacimiento de la ciencia griega en su primera cuna, la Jonia, los helenos aparecen convencidos íntimamente de la conexión mutua que vincula el trabajo manual de la técnica con el intelectual de la ciencia. Los primeros científicos, como Tales, se presentan también, de acuerdo con la expresión de Platón, como "hábiles en las artes mecánicas", y las escuelas médicas, cuyas obras están reunidas en el *Corpus hippocraticum*, reconocen la estrecha conexión que vincula la ciencia de la medicina con las más humildes actividades prácticas de la cocina y de la gimnasia [5].

En la época de Solón, promotor de las artes y los oficios, y promulgador de una ley por la cual el hijo no tenía obligación de proveer a su padre viejo, si éste no le había hecho aprender un oficio, "el trabajo (dice Plutarco) no se consideraba una desgracia, y el tener un oficio no implicaba una inferioridad social"; antes bien, se honraba como sabios a los inventores de

[4] Una tradición egipcia conservada en parte por PLATÓN en *Fedro*, distinguía aun por su procedencia las artes de utilidad práctica de las culturales, y atribuía las primeras a Osiris y las segundas a Toth.

[5] El autor del tratado *De medicina antigua*, como nota Farrington (*Ciencia griega*, págs. 62 y sigts.) gusta llamarse a sí mismo obrero, artesano o técnico; y al atribuir su propia experiencia a la cocina, llama antigua su arte y reprocha a los filósofos su ignorancia respecto a la importancia que tienen para la salud del hombre la trilla, la molienda, la tamización, la amasadura y el horneamiento del trigo. Todo esto, dice con orgullo, es medicina; y la de los filósofos es literatura; pero un conocimiento claro de la naturaleza del hombre viene tan sólo de la medicina y no de otra fuente.

instrumentos técnicos y mecánicos, tales como Anacarsis, inventor del fuelle para el herrero y de la rueda del alfarero, Glaucos de Quío, inventor de la técnica para la fundición del bronce, y del torno, de la escuadra, del nivel, de la llave y de otros varios instrumentos de trabajo.[6] Las técnicas mecánicas, los oficios manuales, no son considerados por los sabios de la Grecia antigua y por los filósofos del período presocrático pura materialidad carente de toda luz intelectual; al contrario, parecen poseer para ellos un valor cognoscitivo de gran importancia, capaz de iluminar la propia inteligencia del científico y del filósofo en su esfuerzo dirigido a interpretar la naturaleza y a penetrar en sus secretos.

He puesto de relieve en otra oportunidad cómo las teorías propuestas por los filósofos presocráticos para la explicación de los fenómenos y procesos de la naturaleza bebieron casi siempre su inspiración en las sugestiones de la técnica, vale decir, de las operaciones que cumplen los obreros en los varios oficios por medio de instrumentos como la rueda, la criba, el fuelle, el batán, el tornillo, el arco, el crisol, la paleta del pintor, etcétera. Farrington, adhiriéndose a mis observaciones, ha llamado la atención además sobre otros documentos: característico entre todos es el escrito hipocrático *Acerca del régimen*, donde se declara de la manera más explícita que los hombres deben buscar en los procesos de sus técnicas la luz que les permita penetrar científicamente en los secretos de la naturaleza.

Las técnicas, dice este escritor, son imitaciones que los hombres realizan, sin darse cuenta, de los procesos naturales; pero mientras estos últimos son por sí mismos desconocidos e invisibles para los hombres, aquéllas son visibles y conocidas por ellos en tanto que obra suya. Los hombres "conocen lo que hacen, ignoran lo que imitan"; pero pueden aprender y comprender lo

[6] Documento típico del uso inteligente que se hacía de estos instrumentos es la perforación de la montaña de Castro en Samos para un acueducto, efectuada en el siglo VI a. de C. por Eupalino de Megara, realizando la excavación simultánea a partir de los dos extremos hacia el medio, con una gran precisión de dirección y nivelación que parecería haber requerido los cálculos geométricos que solamente ocho siglos después son presentados por Herón de Alejandría.

que no es directamente visible para ellos, considerando lo que ven en cuanto que lo hacen ellos mismos. De esta manera el autor hipocrático se anticipa de lejos a la intuición de Vico, acerca de que conocemos de verdad sólo lo que hacemos; pero además identifica lo que el hombre hace precisamente con la producción técnica de los varios oficios, cuya enumeración da y cuyas operaciones describe: del forjador, el batanero, el remendón, el carpintero, el constructor, el músico, el curtidor, el cestero, el refinador de oro, el escultor, el alfarero, el escriba. Con los oficios de carácter más estrictamente manual y mecánico aparecen juntos aquí algunos (como los del músico, el escultor y el escriba) que pueden tener mayores pretensiones o títulos de carácter intelectual; pero para todos el autor dirige su mirada especialmente a la capacidad productiva que tienen y que otorga a cada uno de ellos su dignidad y facultad de iluminación intelectual y desarrollo del conocimiento humano.

En este punto de vista, que vincula íntimamente al *homo sapiens* con el *homo faber*, y más bien hace proceder en cierta manera a aquél de éste, encuéntrase situado también el filósofo Anaxágoras [7] cuando, según nos relata Aristóteles, declara que toda la superioridad intelectual del hombre sobre los animales y su capacidad de progreso y creación de la cultura tiene su raíz y manantial en la posesión de la mano. La mano, evidentemente, no es para Anaxágoras el mero instrumento mecánico del trabajo material, sino que es la autora de las creaciones productivas, en las que Anaxágoras parece haber visto, o por lo menos vislumbrado, que el hombre no produce solamente objetos que luego permanecen exteriores y separados de su productor, sino instrumentos que usa él mismo y que, por lo tanto, reaccionan sobre su creador haciéndole desarrollar sus propias capacidades materiales o intelectuales. En otras palabras, parece haber visto en la mano el

[7] Siempre atento, igual que Demócrito, a las innovaciones de la técnica, como por ejemplo la de la pintura en perspectiva introducida por el pintor Agatarco, que sugiere a ambos filósofos la idea de aplicaciones en la investigación astronómica (Cfr. E. FRANK, *Plato u. die sogen. Pythagoreer*, Halle a. S., 1923).

medio por el cual el hombre (según las eficaces expresiones de Antonio Labriola) se desarrolla o sea se produce a sí mismo, como causa y efecto, autor y consecuencia al mismo tiempo de las condiciones sucesivas de su ser.

No sabemos por cierto si Anaxágoras intuyó y afirmó (así como parece creerlo Farrington) esta idea historicista del desarrollo de la civilización humana, que sin embargo había tenido ya sus primeros gérmenes en Jenófanes y se iba abriendo camino en la misma época de Anaxágoras entre los poetas trágicos (Esquilo y Sófocles), los sofistas (Protágoras y Critias), los médicos de la escuela hipocrática y más aún en Demócrito; pero podemos considerarlo muy probable en relación con todo el clima de la época [8]; y podemos reconocer por lo tanto en Anaxágoras el primer germen de aquella concepción por la cual, en *El Capital*, Marx piensa que puede buscarse en la tecnología y su historia la explicación del proceso del desarrollo de la vida y la cultura humanas y de las formaciones intelectuales que nacen de ellas.

Por este mismo reconocimiento del valor, no solamente material sino también intelectual del trabajo manual en sus formas más varias, ocurre en Grecia, en este período, lo que había faltado en el Egipto antiguo, es decir, que se introduce el uso de los tratados teóricos escritos de las diferentes técnicas: "on cherche (escribe Schuhl) en ce temps à systématiser toutes les techniques, à codifier tous les arts, les recettes de la cuisine aux prescriptions de l'hygiène... Les sophistes, dans leur langage précieux, font l'apologie des techniques expérimentales... Polos dit dans le *Gorgias*: il existe parmi les hommes beaucoup d'arts, découverts par l'expérience des experts; l'expérience fait que notre vie progresse selon l'art, l'inexpérience selon le hasard" (*Machinisme et philosophie*, págs. 5 y sigts.). Y entre los sofistas, como lo recuerda Farrington, Hipías se jactaba de presentarse vestido con indumentaria hecha enteramente por él mismo, desde el traje hasta los zapatos y el anillo; vale decir, de ser hilandero, tejedor, sastre, curtidor, zapatero, herrero: todos oficios "unidos en su

[8] Véase sobre el tema el cap. 3º de la parte IV de mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ed. Imán, Bs. As., 1955.

persona, que lo hacen una muestra típica del sabio de las generaciones más antiguas, cuyos títulos de sabiduría no estaban reñidos con la habilidad y destreza de sus manos" (*Ciencia griega,* pág. 81).

En esta visión, Hipías, el enciclopedista, aplica una concepción muy amplia del saber, que abarca también el conocimiento de las artes y de sus operaciones, es decir, que no separa el trabajo manual del intelectual, incluidos juntamente en el arte, que es él mismo una forma de conocimiento. A Hipías, según Dupreel (*Les sophistes,* págs. 176 y sigts. y 186), se habría opuesto Pródico, despreciador del trabajo manual; pero contra tal supuesta oposición está el hecho de que Pródico en sus *Horai* presentaba, con el mito de Héracles en la encrucijada, el trabajo como camino hacia la virtud.

Además era documento de alta valoración del trabajo tanto la representación mítica de la donación de las artes a los hombres por parte de los dioses, como la "laicización" de este mito intentada por Pródico. La afirmación del origen divino de las artes (don de Prometeo en Esquilo, Protágoras, etc.) exaltaba sin duda la nobleza y dignidad del trabajo realizador de sus creaciones; pero el carácter casi divino de tales inventos era reconocido también en la explicación del mito dada por Pródico, al suponer una divinización de las personas de los *inventores,* efectuada por los hombres agradecidos. El punto de vista de Pródico fusiona dos concepciones que más tarde presentan por separado Antífilo de Bizancio y Posidonio: el primero en una poesía, citada por Schuhl, atribuye a la diosa Deméter y a las ninfas de los ríos el beneficioso invento del molino de agua; el segundo atribuye todos los inventos benéficos al genio de sabios y filósofos. Pródico ya reconocía que los *inventores* eran hombres sabios, pero los suponía divinizados por la gratitud de los beneficiados; y esto era sin duda, una exaltación de las artes.

Todo este conjunto de concepciones —y otras más que cito en mi libro sobre *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (parte IV, cap. 2)— ratifica por lo tanto la existencia de una amplia corriente espiritual, en el mundo antiguo, que

honra el trabajo manual y las artes mecánicas, por reconocer su importancia para la vida del hombre y el desarrollo de su misma civilización e intelectualidad.

Pero por otro lado hay una corriente opuesta, que es la única que generalmente se tiene en consideración, atribuyéndole a toda la antigüedad clásica el desprecio por el trabajo y el trabajador manuales: *banausia* y *banausos* respectivamente, que significan al mismo tiempo arte mecánico y artesano manual por un lado, y cosa sórdida, vil y grosera por el otro. Si se la considera atentamente, la misma distinción de Posidonio, ya recordada, entre los inventores y los ejecutores de las artes, trastrueca radicalmente la relación entre *homo faber* y *homo sapiens*, afirmada algún siglo antes por el escritor hipocrático y ratificada por Anaxágoras, quien hacía nacer de las actividades creadoras de la mano *que hace*, el conocimiento y la superioridad intelectual del hombre. Posidonio pone en cambio a los ejecutores manuales en una situación de dependencia pasiva con respecto a los inventores, y tiende de esta manera a reducirlos a una situación de meros instrumentos. Por lo tanto, se encuentra, en lo esencial, acorde con la idea expresada por Aristóteles en el segundo capítulo de su *Política*, donde dice que las artes necesitan de instrumentos, que pueden ser o inanimados, como el timón del barco, o animados, como el vigía (ambos instrumentos del piloto); "pues quien trabaja a las órdenes de otro en las artes es una especie de instrumento... y el esclavo es una propiedad animada, y cualquier ejecutor de órdenes es, como instrumento, el primero de los instrumentos".

Aquí vemos asociadas las ideas referentes a la situación del trabajador manual con las tocantes al esclavo, en la igual reducción de ambos a instrumentos animados, colocados por debajo de los valores humanos. Con la existencia de la esclavitud, o mejor dicho, con su desarrollo progresivo, que se produce en Grecia a partir del siglo VI a. de C., debe, en efecto, vincularse (por lo menos parcialmente) el menosprecio del trabajo manual, que encontramos expresado por varios escritores griegos, especialmente a partir del siglo V a. de C. Pero el hecho de que ellos

reflejan ideas ya difundidas ampliamente y afirmadas aun en varias legislaciones, y fundadas en motivos distintos, en parte, a la oposición entre libres y esclavos, nos hace considerar algo unilateral la conexión establecida por Farrington entre el nacimiento de semejante opinión menospreciativa y el incremento progresivo de la esclavitud y el traspaso consiguiente de las técnicas industriales a manos de los esclavos.

Ya en Heródoto (Libro II, 155 y sigts.) se ve que también en Grecia interviene la misma antítesis entre las funciones del guerrero y las del artesano que regía en Egipto, donde (dice) a ninguno de los pertenecientes a la casta de los guerreros se le permite aprender un oficio, por estar destinado a aprender solamente lo referente a la guerra, y el hijo recibe en herencia de su padre semejante derecho y deber de casta. Y agrega: "ahora bien, yo no sé juzgar exactamente si los griegos han aprendido eso justamente de los egipcios, pues veo que también los tracios, los escitas, los persas, los lidios y casi todos los bárbaros consideran inferiores, con respecto a los demás ciudadanos, a los que aprenden un oficio y a sus descendientes, mientras que consideran gente de bien a los que se mantienen alejados de los trabajos manuales, y sobre todo a los que se dedican a la guerra. Esto, pues, han aprendido todos los griegos y especialmente los espartanos; pero los corintios, en cambio, no menosprecian de ninguna manera a los artesanos manuales".

Es evidente en este lugar —donde las artes manuales son llamadas, sin hacer diferencia, con los dos nombres de τέχνη: arte u oficio, y βαναυσία: actividad grosera y merecedora de menosprecio— que el desprecio del trabajo manual procede sobre todo de las clases militares y caracteriza precisamente a las sociedades y los Estados militaristas en su oposición a las sociedades y los Estados industriales. En Grecia, justamente, la militarista Esparta está en este aspecto en oposición al industrial Corinto, donde los artesanos son honrados por ser los creadores de la potencia (económica) de la ciudad, mientras que en otras partes son los soldados los que dan a la ciudad su poderío (militar y político). Es muy probable que la hostilidad de las castas militares contra

los trabajadores industriales no viniera solamente de la oposición entre las actividades respectivas y de la antítesis de los intereses (por ser los artesanos naturalmente amigos de la paz, que es la única situación que permite el florecimiento industrial y la expansión comercial de las ciudades), sino también del temor de que el florecimiento de las artes y las industrias llevara consigo el lujo y la afeminación, que ya Jenófanes (frag. 3) lamentaba que la industrial y comercial Jonia de su tiempo aprendiera de la civilización lidia, de la cual había sacado las técnicas creadas por las civilizaciones orientales.

Con este motivo, naturalmente, podía asociarse también otro constituido por el desprecio hacia los enemigos vencidos, convertidos en esclavos y obligados a cumplir con los trabajos que los vencedores rehusaban, considerándolos como una degradación. Así en Epidamno (como nota Schuhl, corrigiendo un *lapsus calami* ocurrido a Glotz en su libro *La travail dans la Grèce ancienne*), la infamia que acompañaba a los trabajos manuales obligaba al Estado a convertirlos en un servicio administrativo confiado a los esclavos públicos, y Jenofonte, en un pasaje del *Económico* (IV, 203), oportunamente citado por Farrington, confirma la hostilidad de las ciudades guerreras a los trabajos y a los trabajadores manuales, aseverando que era determinada por las consecuencias depresivas que se atribuían a tales artes sobre el cuerpo y el alma de los artesanos, es decir, probablemente, sobre sus capacidades militares y su espíritu patriótico. "Lo que se conoce por artes mecánicas lleva consigo el estigma social y está deshonrando a nuestras ciudades; pues tales artes dañan el cuerpo de quienes las practican y de quienes actúan como supervisores, porque les imponen una vida sedentaria y encerrada, y en algunos casos a pasar el día junto al fuego. Esta degeneración física redunda también en perjuicio del alma. Además, los operarios de estos oficios no disponen de tiempo para cultivar la amistad y la ciudadanía. En consecuencia, son considerados como malos amigos y malos patriotas, y en algunas ciudades, especialmente en las guerreras, no es lícito a un ciudadano dedicarse a trabajos mecánicos". (Trad. de Farrington en *Ciencia*

griega, pág. 24.) Hay que recordar que Jenofonte, además de ser un militar profesional, era también uno de los "laconófilos" y reflejaba por lo tanto de manera particular las ideas de los de Esparta.

Pero "laconófilo" era también Platón, y en él igualmente debían actuar influjos análogos. Importancia mayor debía tener en determinar su menosprecio para el trabajo manual y para los adictos al mismo, la propia orientación de su filosofía y el orden jerárquico establecido por él entre las tres partes del alma (racional, pasional y apetitiva) y la aplicación que hacía del mismo a la distinción de las tres clases en la sociedad y el Estado: los filósofos rectores del Estado (estirpe de oro), los guerreros defensores del mismo (estirpe de plata) y los trabajadores manuales, campesinos y artesanos, a quienes se agregan los mercaderes (estirpe de hierro), comparados con el vientre, capaz solamente de apetitos y funciones serviles. El único interés que, según Platón, son capaces de experimentar los miembros de esta clase inferior, es el económico; por lo tanto, tienen alma servil y son esclavos de los apetitos propios y ajenos, no hombres libres, dignos de gobernar al Estado; por eso Platón aun en las *Leyes*, como ya en la *República*, los excluye de los derechos políticos. Y en *Gorgias* (512 bc), al citar el ejemplo del constructor de máquinas bélicas, quien, sin embargo, puede ser aún más útil que el general para salvar a una ciudad, dice: "y con todo eso tú menosprecias a él y su arte, y como por injuria lo llamarás mecánico, y no quisieras dar tu hija como esposa al hijo de él ni quisieras que tu hijo se casara con la hija de él". (Sin embargo, no es claro si Sócrates quiere atribuir tales ideas tan sólo a Calicles o adherirse a ellas.)

A la acentuación de este desprecio por el trabajo mecánico y manual en Platón contribuye también el hecho de que con él se afirma de manera particular la oposición entre la vida contemplativa y la activa, la teoría y la práctica; esa antítesis, que también Aristóteles, en la fase platónica de su pensamiento, desarrolla en su *Protréptico*, pero conservando, aun posteriormente, las huellas indelebles de la misma, tanto en la *Ética nicomaquea*

(X, 7) como en la *Metafísica*, donde considera que la ciencia pura (contemplativa) puede nacer solamente de la situación del *otium*, esto es, de la libertad completa de toda preocupación y ocupación práctica y utilitaria. Debido a la oposición indicada, Platón y su escuela piensan que no solamente la práctica debe estar sometida a la teoría, sino que la pureza de esta última exige un divorcio absoluto de aquélla, pues cualquier contacto con la misma redundaría para ella en una contaminación.[9]

Por eso Platón, según testimonio de Plutarco (*Marcelo*, 14) reprochaba a Arquitas y Eudoxo el haber utilizado aparatos mecánicos para la solución de problemas geométricos, lo cual significaba para él una corrupción de la dignidad de la geometría, al rebajarla de la esfera de la intelectualidad incorpórea a la de la materia, donde se necesita el empleo, bajo e innoble, de la obra manual. Agrega Plutarco que desde entonces la mecánica quedó separada de la geometría, y debido al desprecio de que era objeto de parte de los filósofos, se convirtió en una de las artes militares. Pero tampoco por esta vía parece haber alcanzado una posibilidad de ser honrada, puesto que (como lo ha puesto de relieve Diels, *Antike Technik*, 29 y sigts.) cuando Arriano, en su relato del sitio de Tiro, recuerda por su nombre a los soldados que subieron primero al asalto, no piensa en absoluto en recordar el nombre del ingeniero que, mediante sus máquinas bélicas, había logrado el desmoronamiento de las defensas. El desprecio de todo trabajo manual pesaba sobre la técnica mecánica y le quitaba el reconocimiento de su utilidad e inge-

[9] PLATÓN, sin embargo, en la *República, Cratilo* y *Gorgias*, atribuye a los artesanos una contemplación de arquetipos eternos o ideas de los objetos artificiales, que ellos producen precisamente como imitación del modelo divino contemplado; por lo cual en *Filebo*, 55 y sigts. admite la existencia de "una parte de la ciencia relativa a los oficios". Y ARISTÓTELES, luego, en *Metafísica* (cap. I) muestra darse cuenta de que la técnica no sólo implica una posesión de conocimientos, sino que es ella misma conquista de conocimientos, y puede por lo tanto llamarse *ciencia*. Cfr. mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, parte IV, cap. 2, y mi ensayo "Trabajo y conocimiento en la concepción de la antigüedad clásica" insertado en *Problemas de cultura y educación*, Lib. Hachette, Bs. As.

niosidad; el ingeniero participaba del destino de los obreros al faltarle toda consideración para sus méritos.

Y el propio Arquímedes (según Plutarco), inventor de máquinas bélicas y de otros géneros, que hacían de él el mayor entre los ingenieros de la antigüedad, "no tuvo por conveniente dejar escrita alguna obra acerca de la manera de construir esas máquinas bélicas, por las cuales adquirió entonces gloria y renombre, no de ciencia humana, sino más bien de una especie de sabiduría divina; y considerando que toda esta ciencia de inventar y crear máquinas, y, en general, toda arte cuyo uso lleva alguna utilidad, es innoble y vil (βάναυσον), dedicó todo su espíritu y estudio a escribir solamente cosas cuya belleza y sutileza no dependen en absoluto de la necesidad" (*Marcelo*, 14, 20).

El testimonio de Plutarco en este punto debe probablemente ser rectificado, puesto que atribuye a la opinión personal y a la voluntad espontánea de Arquímedes lo que posiblemente ha sido para él una necesidad adversa, padecida a pesar suyo. Hoy sabemos, en efecto, a raíz del descubrimiento hecho por Heiberg en 1906, del *Método sobre los teoremas mecánicos* de Arquímedes (que él mismo había escrito avanzando precisamente en la dirección condenada por Platón en Arquitas y Eudoxos), que Arquímedes mismo había reconocido la utilidad de tratar cosas matemáticas por medio de consideraciones mecánicas, pues le había ocurrido varias veces descubrir varios teoremas primeramente por vía mecánica, y demostrarlos luego geométricamente. Por lo tanto, pensó aplicar de manera sistemática semejante método; y se dirigió a los matemáticos "presentes y futuros" señalándoles la fecundidad de su método como medio de descubrimiento y demostración de teoremas no alcanzables o demostrables por otro camino. Pero a pesar de haber enviado a Conón de Samos una lista de descubrimientos realizados por esta vía, a fin de que los sometiera a la consideración de los matemáticos de Alejandría, no tuvo noticia, después de varios años de espera, de que ninguno de ellos se hubiese ocupado ni de uno solo de esos problemas. Por lo tanto, decidió exponer en un tratado sistemático, dirigido a Eratóstenes, su *Método*, pero tampoco así logró despertar otro eco

que no fuera el tardío de Herón y un comentario de Teodosio.

Tan grande era el poder que tenía la tradición encerrada en los viejos métodos y en las ideas platónicas de desprecio por todo lo que olía a mecánico. El prejuicio contra el trabajo manual cerraba el camino al mismo progreso científico; y se confirmaba de esta manera, por vía negativa, aquella dependencia del *homo sapiens* con respecto al *homo faber*, que los naturalistas presocráticos habían demostrado por vía positiva, al sacar de las técnicas las sugestiones para sus concepciones filosóficas. Todo eso, pues, nos impulsa a rectificar las declaraciones citadas de Plutarco, en el sentido de que Arquímedes reconocía por su cuenta la importancia científica, además de práctica, de las invenciones y aplicaciones mecánicas, pero que los prejuicios de su tiempo lo obligaban a renunciar a tratarlas en escritos que caían en el vacío de la indiferencia y del menosprecio de los matemáticos contemporáneos, y acaso llegaban a socavar su misma autoridad en el campo científico. Pero, sin duda, aun rectificado en este sentido, el episodio conserva todo su significado histórico de documentación del prejuicio, que ya se había hecho dominante, contra el trabajo manual y mecánico, y al mismo tiempo de los daños que hacía al propio progreso científico.

Como lo ha puesto de relieve muy bien P. M. Schuhl, la oposición entre actividades serviles y liberales se convierte en antítesis entre técnica y ciencia; y sometiendo a los científicos a prejuicios procedentes de la existencia de la esclavitud y del desprecio por la condición y las actividades serviles, los aleja de las aplicaciones prácticas, y se las hace repudiar como degradación de la nobleza propia de la contemplación pura.[10] Por eso, como he

[10] Este repudio, típico de la escuela platónica, no habría estado exento de contradicciones en el propio Platón, si se admite con Diels (*Antike Technik*, págs. 98 y sigts.) que él mismo había inventado un despertador hidráulico. Pero es más grave la contradicción platónica entre la exigencia de separación de las dos formas de trabajo (material e intelectual) y el reconocimiento de la unidad de la cultura humana, que he señalado en el ensayo antecedente. Además hay que destacar que ni Jenofonte, ni Platón, ni Aristóteles se sustrajeron al influjo de la tradición que honra el trabajo, que se mantuvo de Hesíodo a Sócrates, como prueban los textos que cito en mi libro *La comprensión del sujeto humano*, etc., parte IV, cap. 2.

observado en otra oportunidad, los científicos antiguos, aun cuando hacen experimentos, no se preocupan de dejar descripciones de los instrumentos inventados y de los procesos usados; no por motivos (como lo creyó W. A. Heidel) de estética literaria y brevedad de exposición, sino por el prejuicio y menosprecio dominante contra todo lo que fuese manual y mecánico, cosa que impedía la comprensión de las vinculaciones entre la práctica y la teoría.[11] Sólo el renacimiento, de Leonardo a Galileo, las comprenderá, y de esta manera dará su impulso fecundo al maravilloso progreso de la ciencia moderna.

Un proceso análogo al del divorcio entre matemática y mecánica se cumple también (de acuerdo con las observaciones de Farrington) en la separación entre medicina y cirugía. La ciencia médica estaba íntimamente vinculada, en la escuela hipocrática, con las artes manuales, como la preparación de los alimentos para el régimen, la composición de las drogas para los tratamientos farmacéuticos, la gimnasia y el masaje para el ejercicio de las actividades físicas, la cirugía para las intervenciones operatorias. El autor del tratado *De medicina antigua* considera casi como un título de nobleza para la medicina su derivación de las artes manuales del molinero, del panadero, del cocinero, todas necesarias para el régimen; y se jacta de llamarse obrero o artesano. Pero cuando sobreviene el desprecio por el trabajo manual, por considerárselo inferior y servil, entonces todo lo que tiene carácter de manualidad, desde la preparación de los alimentos y de las drogas hasta las operaciones quirúrgicas, se deja en manos de esclavos, enfermeros, boticarios y barberos, carentes de los conocimientos teóricos necesarios; el mismo nombre de cirugía (χειρουργία: etimológicamente operación manual), va perdiendo todo su prestigio, y después de Galeno sobreviene la decadencia de la medicina, que sigue dominando hasta Vesalio, quien la describe con gran vivacidad en el prefacio de su tratado *De fabrica corporis humani*.

Los únicos, en la época postsocrática, que no reconocen en

[11] Cfr. HEIDEL, *La edad heroica de la ciencia*, pág. 155 y sigts; MONDOLFO, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, págs. 137 y sigts.

absoluto una oposición de naturaleza y de dignidad entre actividades manuales e intelectuales, son (como observa Schuhl) los cínicos, quienes, como "filósofos del proletariado griego", no tienen prejuicios, y exaltan el trabajo y la fatiga, y aun proponen como modelo para los filósofos a los artesanos de las artes mecánicas y afines, que mediante el ejercicio activo adquieren toda su habilidad. Los cínicos proclaman la necesidad recíproca e indisoluble de las dos actividades, manual e intelectual: "hay un doble ejercicio, el del cuerpo y el del alma, y el uno sin el otro queda imperfecto" (cf. Diógenes Laercio, VI, 70 y sigts.). En esta orientación, que reacciona con gran fuerza contra el desprecio de que eran objeto igualmente tanto el trabajo manual como los esclavos y los obreros adictos al mismo, participan luego aun los estoicos, quienes al padecer hondamente el influjo cínico, sirven para dar amplia difusión en la época helenística a los principios ético-sociales de la igualdad y fraternidad universal humana contra toda división de naciones y diferencia de clases sociales.

De Cleantes, quien como proletario que se ganaba la vida trabajando de mozo de cordel y obrero, reivindica enérgicamente la dignidad del trabajo manual, a Séneca, quien afirma en páginas elocuentes la dignidad humana del esclavo y el deber de considerarlo amigo y compañero de destino, capaz de libertad espiritual a la par de cualquier otro hombre, el estoicismo participa activamente en la lucha contra los prejuicios sociales dominantes; y, como he recordado al comienzo, ofrece el ideal de la "ciudad del sol" a las grandes revueltas de los esclavos en los siglos II y I a. de C.

Pero la época romana, en la cual son frecuentes entre los esclavos los doctos *(litterati)* casi desconocidos en la época griega (que, sin embargo, tenía esclavos administradores de bienes e incluso, banqueros), ya no asociaba tan estrictamente como la edad helénica el desprecio del trabajo manual con el de la condición servil; y mientras tanto las ideas morales difundidas por el estoicismo y el cristianismo contribuían a mejorar las condiciones de los esclavos, a pesar de no reclamar la abolición de la escla-

vitud y de no vincular la predicación humanitaria con la exigencia de una revalorización de la dignidad del trabajo manual, que sin embargo había recibido anteriormente su estigma negativo por su asociación con la esclavitud.

La revalorización del trabajo manual se realiza en cambio por otra vía y por distinto motivo. El pensamiento hebreo-cristiano llevaba consigo la afirmación de la más firme honorabilidad del trabajo a consecuencia de la proclamación del mismo como deber universal. Lo vemos en San Pablo, quien proclama el trabajo como deber hacia la comunidad y fundamento único del derecho mismo a la vida: "no comimos el pan de ninguno de balde; antes, obrando con trabajo y fatiga de noche y de día, por no ser gravosos a ninguno de vosotros; no porque no tuviésemos potestad, sino por daros en nosotros un dechado, para que nos imitaseis. Porque aun estando con vosotros, os denunciábamos esto: que si alguno no quisiere trabajar, tampoco coma" (*Tesalón*, II, Cap. 3º, 8-10).[12] Y siguiendo las huellas de San Pablo, muchos de los Padres de la Iglesia han afirmado el ideal de una comunidad de trabajadores y lo han practicado también, así como los monjes de las comunidades de Pacomio en Egipto y los hermanos de las comunidades franciscanas.

Sin embargo, la inferioridad moral en la cual la tradición grecorromana de los últimos siglos había situado el trabajo manual, no desaparece tampoco durante la Edad Media. Como lo dice H. Pirenne (citado por Schuhl) "en cierto sentido la idea antigua del trabajo como indigno del hombre libre vuelve a encontrarse en la caballería", la cual (podemos agregar) renueva de esta manera la hostilidad hacia el trabajo mecánico y los trabajadores manuales que en la antigüedad griega habían demostrado de modo particular los hombres de armas y las organizaciones de carácter militar. Pero probablemente el motivo más duradero y constante de semejante inferioridad moral en la Edad Media es el económico, como aparece cuando, después de la grave

[12] Por cierto que también en Grecia, con Hesíodo y otros, encontramos afirmaciones parecidas, pero muy pronto se les opone una orientación contraria, que llega a la afirmación de la superior dignidad del *otium*.

depresión económica de los siglos VI-XI y las interrupciones producidas por algunas de las invasiones bárbaras, vuelven a organizarse sistemáticamente —siguiendo las huellas de las antiguas *hetairiai* griegas y de los *collegia* o *corpora* romanos— las corporaciones de artes y oficios (fraternidades, maestranzas, universidades, artes, guildas, gremios, etc.): entre ellas precisamente se introduce una distinción económica, que se traduce también en diferencia política, entre las *artes mayores* (corporaciones industriales y comerciales interesadas en las exportaciones y económicamente más poderosas) y las *artes menores* (oficios que trabajan para las más humildes necesidades interiores de la ciudad). Las artes mayores (que forman la burguesía *gorda*), tienen en seguida privilegios en el gobierno de la comuna, mientras que las artes menores solamente a través de luchas ásperas logran conseguir una participación en el mismo.

Sin embargo, a pesar de la inferioridad a la cual están sometidas, las artes menores también participan en la organización general de las artes de una nueva armazón de la comuna, donde el *populus* de los artesanos tiende (y a veces alcanza) a expulsar a los *magnates* (aristocracia) del gobierno del Estado, realizando de esta manera un trastrocamiento de la concepción política antigua, por la cual Platón excluía a todos los trabajadores y mercaderes en conjunto del goce de los derechos políticos.

Esto dependía del hecho de que el desarrollo y poderío económico de las comunas se habían ido formando especialmente por mérito de las artes —sobrentendido de las artes manuales productivas—, distintas, por cierto, por sus actividades prácticas, de las teóricas *artes liberales*, que constituían la enseñanza literaria y científica, pero ya no opuestas a las mismas ni consideradas indignas del hombre libre, como las consideraba la época de Platón y Aristóteles. El artesano medieval había producido no sólo objetos de uso y consumo, sino —además del florecimiento económico de las comunas— también milagros de arte, a partir de los afamados *magistri comacini*, maestros albañiles herederos de las grandes tradiciones antiguas de la construcción, para llegar a todas las maestranzas creadoras colectivas de catedrales

admirables y de nuevas tradiciones de arte, que dan a las comunas medievales su belleza y sus riquezas conjuntamente.

Llegamos así al Renacimiento, que renueva en proporciones a veces mayores el florecimiento económico e intelectual de las ciudades que se había producido en la Grecia del período presocrático, de la Jonia a la Magna Grecia; y renueva al mismo tiempo, en la proclamación y exaltación de la dignidad del hombre, creador de las artes y la cultura, la conciencia del valor del trabajo productivo. En el trabajo creador, que sobrepone un nuevo mundo al mundo natural, se afirma para los pensadores del Renacimiento la dignidad del espíritu humano, su capacidad de convertirse en émulo de la naturaleza y del poder creador divino.

La nobleza del espíritu humano, según Matteo Palmieri (*Della vita civile*, págs. 242 y sigts. de la Ed. Silvestri, Milán 1825), no se manifiesta en la mítica edad de oro, que sin embargo habría ofrecido a los hombres en toda su plenitud aquel *otium* que Aristóteles consideraba necesario para la contemplación intelectual científica y para la libertad del espíritu; sino solamente en la edad de Saturno, quien enseñó a los hombres el trabajo "para ennoblecer la vida humana" en la creación de las artes y de todas las comodidades de la vida civil. "Vergüenza", por lo tanto no es ya, según Palmieri, el ejercicio de la actividad industriosa, sino su contrario, que hace faltar "por muchas edades las nobles y bien entendidas artes de nuestros antiguos" (*ibíd*, pág. 45).

León Bautista Alberti exalta las maravillas de la técnica, que corta las rocas, perfora las montañas, encauza los desbordamientos de los mares y los ríos, seca los pantanos, construye las naves, etc.; y exige que el hombre siga siempre ejercitándose activamente para adquirir alguna capacidad o virtud, puesto que cada virtud es (según su definición) un "trabajar sin cesar". Marsilio Ficino opone a la vieja identificación de la felicidad con el descanso y el ocio la identificación contraria con la actividad y el trabajo, en los que se muestra la magnificencia divina del alma humana, que no es esclava sino émula de la naturaleza en la

creación de las artes que corrigen y perfeccionan las obras de la naturaleza inferior. "¿Qué es el arte humano? Una especie de naturaleza que trata la materia desde el exterior", en lugar de ser interior a la materia misma; pero que puede producir cualquier realidad producida por la naturaleza, con tal que logre encontrar la materia y los instrumentos necesarios.[13]

Mediante esta idea se estimula esa unión del trabajo material con el espíritu de la investigación científica, que Dilthey considera característica del Renacimiento, y que se manifiesta de manera particular en la preferencia otorgada, por encima de todas las demás ciencias, a la que realiza mejor que cualquier otra semejante unión, vale decir, la mecánica, que por lo tanto es objeto de gran aprecio a partir de Leonardo, Benedetti, Ubaldi, para llegar a Galileo y su escuela. Leonardo, que se dedica a la invención de máquinas de toda especie y no considera de ninguna manera como cosa indigna de la ciencia el dar su descripción (de la cual se abstiene solamente cuando teme que puedan ser usadas para el mal por la maldad humana)[14], declara que la mecánica es la más noble y útil entre todas las ciencias, es el paraíso de las ciencias matemáticas porque permite recoger los frutos de las mismas en la aplicación práctica; Galileo, desarrollando una intuición sugerida ya por Ficino, ve en la realización práctica (experimento) el camino por el cual se conquista el conocimiento verdadero de las causas o razones de las cosas. El hombre (había declarado el antiguo escritor hipocrático) conoce solamente lo que hace; pero Galileo, mediante su experimento, da a ese principio un significado nuevo y más hondo; más amplio aún del que tendrá luego con Vico.[15]

[13] *Theologia Platonica.* Para estos textos de FICINO y otros autores renacentistas remito a GENTILE, "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento" (en *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*); SAITTA, *L'educazione dell'umanesimo*; MONDOLFO, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, ed. Losada, 1954.

[14] Véase el texto cit. por G. SÉAILLES, *Leonard de Vinci*, pág. 355 (en Schuhl, *ob. cit.*, cap. II).

[15] Cfr. mi ensayo, "El método de Galileo y la teoría del conocimiento", comunicación a la Academia de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad Nacional de Tucumán (en *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*).

Y de esta manera el "retorno a Arquímedes", que los historiadores ponen de relieve en el Renacimiento, significa precisamente también lo siguiente: que se reconoce la importancia de la producción práctica o experimental (mecánica) para el mismo conocimiento intelectual teórico. No se trata únicamente de la aspiración de Francis Bacon a conocer la naturaleza para dominarla y perfeccionar por esta vía la vida humana; ni solamente de la convicción expresada por él, de que las artes mecánicas han demostrado y siguen demostrando su capacidad de progreso y perfeccionamiento continuo; ni tampoco únicamente de la idea afirmada luego por Locke de que la mecánica, tan despreciada y ejercitada por gentes analfabetas, es la que ha producido todas las artes útiles para la vida, que cada día se perfeccionan.[16] En todas éstas y análogas concepciones domina siempre la idea de una separación y oposición entre el trabajo manual y el intelectual o, cuando menos, con Bacon, que quiere "saber para poder", la idea de una relación que es subordinación del trabajo manual al intelectual, como instrumento de aplicación de las conquistas teóricas.

Pero en la plenitud de su significado la intuición renacentista incluye una unión más estricta y sustancial entre las dos formas de trabajo, considerando que también el conocer es un hacer e implica el hacer, mientras que, por otro lado, el hacer es por sí mismo un conocer y condiciona y engendra el verdadero conocimiento. La expresión más completa y cabal de esta idea nos es ofrecida en el Renacimiento por el filósofo mayor de la época, Giordano Bruno, en una página de su *Spaccio de la bestia trionfante*, que merece ser reproducida íntegramente:

"Los dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos, y lo habían hecho a semejanza de ellos, concediéndole una facultad superior a la de los demás animales; la cual consiste no solamente en poder obrar de acuerdo con la naturaleza y lo ordinario, sino también más allá, y fuera de las leyes de aquélla; a fin de

[16] Cfr. el libro citado de P. M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, cap. II.

que formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes, mediante su ingenio, con esa libertad sin la cual no existiría la semejanza mencionada (con la divinidad), llegase a convertirse en dios de la tierra. Esa facultad, por cierto, cuando se queda en el ocio se transformará en algo frustrado y vano, tan inútil como el ojo que no ve o la mano que no toma. Y por eso *ha determinado la providencia que esté ocupado en la acción por las manos y en la contemplación por el intelecto; de manera que no contemple sin acción ni obre sin contemplación.* Así, pues, en la edad de oro, los hombres, por su ocio, no eran más virtuosos de lo que hasta el presente son virtuosas las bestias, y quizá eran más tontos que muchas de éstas. Ahora bien, habiendo nacido entre ellos las dificultades o renacido las necesidades, por emulación de actos divinos y por la adaptación de impulsos espirituales, se han aguzado los ingenios, se han inventado las industrias, se han descubierto las artes; y siempre, de día en día, por medio de la necesidad, de las profundidades del intelecto humano surgen nuevas y maravillosas invenciones. Por eso, alejándose más y más del ser bestial por sus ocupaciones solícitas y urgentes, más altamente se aproximan al ser divino" (ed. Gentile, 2ª ed. Bari, 1927, pág. 153).

De esta manera, la controversia antigua entre Anaxágoras, que atribuía a la mano la superioridad del hombre sobre los demás animales, y Aristóteles, que reivindicaba para la inteligencia la producción de semejante título de nobleza, se resuelve en la afirmación de la recíproca unión y mutua dependencia de ambas. El trabajo manual (declara Bruno) por ser creador es necesariamente iluminado él mismo por la luz intelectual, así como el trabajo de la inteligencia recibe de la misma actividad productora la posibilidad de comprender las cosas.

No hay separación, ni mucho menos antítesis, sino solidaridad mutua y unidad inescindible entre las dos, de cuya compenetración recíproca necesaria nace y se desarrolla la gran creación de la cultura humana; creación del hombre, quien por la misma se convierte casi en "dios de la tierra".

Esta intuición, en la cual Bruno recoge todo un conjunto de ideas que fermentan en el Renacimiento, es uno de los títulos de modernidad del pensamiento suyo y de su edad; y merece ser evocada como inspiración orientadora frente a cualquier supervivencia o resurrección del conflicto —artificioso a pesar de ser antiguo— entre el trabajo de la mano y el de la inteligencia.

V

ORIGEN Y SENTIDO DEL CONCEPTO DE LA CULTURA HUMANISTA *

La invitación formulada por la más antigua Universidad argentina a un hombre proveniente de la Universidad de Bolonia, que comparte con la de París la gloria de ser la más antigua de Europa, me parece casi un símbolo de esa solidaridad y continuidad histórica que une a los hombres y a los pueblos en la gran obra de la creación y del desarrollo de las tradiciones culturales.

Frente al espectáculo de las divisiones y de las luchas terribles y sangrientas que se desencadenan entre las naciones para apoderarse de bienes materiales, que unas quieren usurpar a otras, nuestra fe en un porvenir más sereno y más humano puede alentarse y animarse en la contemplación de este terreno de la cultura, en que cada conquista y cada progreso, en cualquier parte y por cualquier hombre que sea cumplido, constituye un nuevo bien para todos y un nuevo vínculo de solidaridad y de fraternidad entre todos.

Aquí está la diferencia característica entre los bienes espirituales y los materiales: diferencia que el pensamiento cristiano desde hace muchos siglos sintetizó esculturalmente, dando un sentido espiritual a la famosa máxima de Hesíodo: "la mitad es más que el todo" [1] *Plus dimidium toto*. Quedó así afirmado que el bien espiritual, cuando lo dividimos con los otros hombres, nada pierde de su magnitud ni de su valor, sino que los acre-

* Conferencia pronunciada con motivo de la inauguración del Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (1940).

[1] Hesíodo, *Las obras y los días*, v. 40 y sigts.

cienta y multiplica, y constituye un estímulo y un vínculo de fraternidad y de amor entre los mismos.

Alto pensamiento, que en el segundo siglo de la era cristiana explicaba también el precursor del neoplatonismo, Numenio de Apamea, escribiendo: "Las cosas que son donadas llegan a quien las recibe, alejándose del donador, como las riquezas o el dinero; éstas son cosas mortales y humanas. Las divinas son tales que, al ser comunicadas, no pasan de acá para allá, ni se alejan de aquí, y llegando allí benefician a aquél sin perjudicar a éste; antes bien le son más útiles por la reminiscencia de lo que ya sabía. Así es bueno el bien, buena la ciencia, que beneficia a quien la recibe, sin que quede despojado quien la dona. Así habrás visto una luz encendida por otra luz, tener esplendor sin quitarlo a la otra. Así es el bien de la ciencia que, donada y tomada, queda para quien la donó y existe en quien la acogió" [2].

Ahora bien, esta multiplicación de la luz intelectual, que se efectúa en la comunicación de hombre a hombre, no se cumple solamente entre contemporáneos, sino más aún en la herencia de los tiempos y de las generaciones, a través de la formación de la tradición cultural. Esta es transmisión y enriquecimiento ininterrumpido; pero puede ser enriquecimiento progresivo sólo en cuanto se base en la transmisión de la herencia del pasado. Aquí está el motivo profundo que nos liga a las tradiciones, y nos llena de curiosidad y deseo de adquirir viva conciencia de ellas; aquí está por lo tanto el sentido y el valor de los estudios humanistas, que quieren conquistar el conocimiento histórico de las tradiciones culturales. Y todos debemos saludar con viva satisfacción la exigencia de estos estudios en la Argentina, exigencia que se manifiesta en la creación de nuevas facultades o institutos de humanidades.

Porque esto evidencia un gran progreso en la conciencia nacional: precisamente el progreso que una nación realiza cuando ya tiene constituida tras sí una firme y rica tradición nacional, de la cual quiere por tanto tomar conocimiento. Entonces comprende que no puede satisfacer de modo adecuado esa exigencia, sin

[2] NUMENIUS, apud EUSEBIUM, *Preparat. evang.*, XI, 18.

colocar su tradición particular en el cuadro de toda la tradición universal de la humanidad; es decir, vincular su cultura con la de los otros pueblos, dirigiéndose al estudio histórico de toda la cultura en general, que es, en rigor, el fin y la tarea de los estudios humanistas.

El culto de estos estudios proviene de la edad que se llamó precisamente del humanismo. Uno de los iniciadores del nuevo y gran movimiento espiritual, Leonardo Bruni de Arezzo, escribía que estos estudios se llaman de *humanidad*, por cuanto perfeccionan y adornan al hombre: "propterea humanitatis studia nuncupantur, quod hominem perficiant atque exornent" [3]. Hasta llegaba a decir que la misma *humanidad* característica del hombre mana de estos estudios, y especialmente de los de filosofía, como de su manantial: "cuius ex fontibus haec omnis nostra derivatur humanitas" [4].

El valor de los estudios humanistas se afirmaba, por tanto, en relación con el concepto del valor del hombre y de su espiritualidad, concepto proclamado por muchos escritores del Humanismo y del Renacimiento que dedicaron escritos especiales al tema de la dignidad y excelencia del hombre, es decir, de su superioridad sobre la naturaleza. Concepto indudablemente fecundo de grandes consecuencias en el desarrollo ulterior de la filosofía moderna, porque procediendo de él se llega a colocar al hombre, a la conciencia, al sujeto pensante, en el centro de toda investigación y construcción filosófica, desde Descartes hasta Kant y nuestros días. Concepto por cuyo descubrimiento, atribuido a los escritores del Renacimiento, uno de los más famosos historiadores de aquella edad, Burckhardt, no vaciló en escribir que "bastaría esta sola conquista para infundirnos un deber de eterna gratitud hacia los hombres del Renacimiento" [5].

Resultaría interesante seguir a los historiadores que estudiaron el origen y desarrollo de este concepto (Burckhardt, Gentile, Saitta, Cassirer, etcétera) [6] en su examen de las múltiples y varias

[3] LEONARDI ARETINI, *Epistulae*, lib. VI, pág. 49, Florentiae, 1741.
[4] LEONARDI ARETINI, *Dialogi ad Petrum Histrum*, pág. 13.
[5] BURCKHARDT, *La civiltà del rinascimento italiano*, II, 95.
[6] BURCKHARDT, *ob. cit.*; G. GENTILE, "Il concetto dell'uomo nel Rinasci-

expresiones que halló en los escritores y filósofos (la mayoría italianos) de los siglos que van desde el XIV hasta el XVII: Colucio Salutati, Juan de Prato, Leonardo Bruni, Bernardino de Siena, Mateo Palmieri, León Bautista Alberti, y más aún Marsilio Ficino, Nicolás Cusano, Gianozo Manetti, Juan Pico de la Mirándola, Juan Bautista Gelli, César Cremonini, Giordano Bruno, Tomás Campanella, Galileo Galilei. Pero en esta Universidad de Córdoba, quiero leer una página de un escritor natural de Córdoba, España, cuyo nombre debe citarse junto con los de Manetti y Pico: Hernán Pérez de Oliva, que fue rector de la Universidad de Salamanca y catedrático de Teología, y que escribió alrededor del año 1530 un *Diálogo de la dignidad del hombre* [7].

La dignidad del hombre, para Oliva como para los ya mencionados, reside esencialmente en su espiritualidad, madre del conocimiento y de las leyes, creadora de las letras, artes y ciencias, y de todas las invenciones de la técnica; y la página que voy a leer contiene, precisamente, el elogio del poder conocedor y creador del entendimiento.

"Hablemos ahora del entendimiento... el cual para mí es cosa admirable, cuando considero que aunque estamos aquí... en la hez del mundo, andamos con él por todas partes. Rodeamos la tierra, medimos las aguas, subimos al Cielo, vemos su grandeza, contamos sus movimientos, y no paramos hasta Dios, el cual no se nos esconde. Ninguna cosa hay tan encubierta, ninguna hay tan apartada, ninguna hay puesta en tantas tinieblas do no entre la vista del entendimiento humano: para ir a todos los secretos del mundo hechas tiene sendas conocidas, que son las disciplinas, por do lo pasea todo. No es igual la pereza del cuerpo

---

mento" y otros ensayos de su libro *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florencia 1925; G. SAITTA, *L'educazione dell'umanesimo in Italia*, Venecia, 1928; *Filosofia italiana e umanesimo*, Venecia, 1928; *La filosofia di M. Ficino*, Messina, 1924; E. CASSIRER, *Individuum u. Kosmos i. d. Philos. d. Renaissance*, Leipzig, 1927 (trad. italiana, Florencia, 1935).

[7] *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva*, 1ª ed., Córdoba, 1585; 2ª ed., Madrid, en la imprenta de B. Cano, 1787. Véanse: DR. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, "El maestro Hernán Pérez de Oliva", La Habana, 1914, reproducido en *Plenitud de España*, ed. Losada. Bs. As., 1940; WILLIAM ATKINSON, "Hernán Pérez de Oliva", en *Revue Hispanique*, 1927.

a la gran ligereza de nuestro entendimiento, no es menester andar con los pies, lo que vemos con el alma. Todas las cosas vemos con ella, y en todas miramos, y no hay cosa más extendida que es el hombre, que aunque parece encogido, su entendimiento lo engrandece. Éste es el que lo iguala a las cosas mayores, éste es el que rige sus obras excelentes, éste halló la habla con que se entienden los hombres, éste halló el gran milagro de las letras, que nos dan facultad de hablar con los ausentes y de escuchar ahora a los sabios antepasados las cosas que dijeron. Las letras nos mantienen la memoria, nos guardan las ciencias y lo que es más admirable, nos extienden la vida a largos siglos, pues por ellas conocemos todos los tiempos pasados, los cuales vivir no es sino sentirlos."

No seguiré más adelante a nuestro autor en su himno entusiasta a la sabiduría, "la cual nos muestra todo el mundo y nos mete a lo secreto de las cosas, y nos lleva a ver a Dios... alumbra el entendimiento, concierta la voluntad, ordena al mundo... enseña la justicia... halló las leyes con que se rigen los hombres, etcétera." Me interesa más especialmente observar que todas las grandes invenciones y conquistas por las que Oliva y los otros entusiastas de la dignidad humana alaban al hombre y su entendimiento, nunca pueden ser creación de un solo hombre en el limitado curso de su vida individual, sino conquista laboriosa y progresiva de una larga serie de generaciones en el amplio curso de la historia.

Así, el concepto de la dignidad y de la potencia espiritual del hombre se presenta estrechamente ligado al de la historicidad de sus creaciones, es decir, al de la formación histórica de la cultura. Y todos los humanistas y filósofos del Renacimiento, al exaltar la excelencia del hombre como creador de la cultura, son llevados a la concepción de la espiritualidad humana como historia, esto es, como proceso gradual y continuo de desarrollo.

Aun cuando algunos de ellos, como San Bernardino de Siena, atribuye al alma humana una superioridad congénita frente a la naturaleza, llega después a explicar que la superioridad congénita es potencial, y que se hace efectiva solamente en el proceso

histórico de la cultura. Un alma sola —dice— supera infinitas veces a toda la naturaleza, por cuanto es creada a imagen del Creador, es decir, que participa de su excelencia infinita; pero en otro lugar añade que el hombre puede pasar del estado animal al noble, solamente con la ciencia y el estudio, o sea con la creación de la cultura [8].

Creación (explica después Pico) que no es resultado necesario y automático de la naturaleza del hombre, sino producción libre de su voluntad, y en esta libertad de creación consiste, precisamente, para Pico, la semejanza del hombre con Dios y su diferencia con los animales, enteramente sometidos a la necesidad de las leyes de la naturaleza [9]. Pero con esto, Pico, como antes Ficino, después Bruno y Campanella, y más tarde Vico [10], haciendo consistir la semejanza del hombre con Dios en su capacidad de crear otras naturalezas, otros cursos y otros órdenes en sí mismo y fuera de sí, es decir, de crear todo el mundo de la cultura frente y más arriba de la naturaleza, llegan a colocar la nobleza del hombre en el terreno de la historia; en otras palabras, llegan a entender la *humanitas* como desarrollo y proceso histórico.

Ese concepto aparecía ya en los primeros humanistas. Vergerio habla de nuestro deber de conservar y transmitir a los herederos el patrimonio de cultura que recibimos de los antecesores, aun cuando no seamos hábiles para añadir algo nuestro [11]; y Maffeo Vegio celebra las letras, las cuales tornan presente, y hacen nuestro, todo el tiempo pasado [12]; y Guarino añade que de tal manera las jóvenes generaciones adquieren experiencia y madurez de siglos, y van enriqueciéndose en conocimiento y pericia.[13] Y Ma-

[8] *Opera*, Lugduni, 1650: I, *Sermo 50*, pág. 259; III, *Sermo 9*, págs. 379-80. Véase SAITTA, *L'educazione dell'umanesimo*, págs. 142-43 y 149.

[9] *De hominis dignitate* y *Heptaplus*, V, 6. Véanse GENTILE, *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento*, 58-60; E. GARIN, *G. Pico della Mirandola*, Florencia, 1937, pág. 194 y sigts.

[10] G. GENTILE, "Veritas filia temporis", en su libro *G. Bruno e il pens. del Rinasc.*

[11] *De ingenuis moribus*, ed. Gnesotto, Padua, 1918, pág. 26.

[12] *De educatione liberorum*, VI, 6, Lugduni, 1576, págs. 687-88; V. SAITTA, *L'educazione dell'umanesimo*, págs. 82-83.

[13] *Epistolario*, ed. Sabbadini, Venecia, 1916, II, 310; SAITTA, *L'educ. dell'uman.*, 101.

teo Palmieri añade que no debemos hacernos repetidores pedantes de las creaciones de los padres, sino sentir la inquietud de la insatisfacción, y cumplir el esfuerzo del progreso [14]; es decir, según explica después L. B. Alberti, ser vivos continuadores de vida.

Alberti señala precisamente que la cultura es diferente de las cosas materiales, las cuales una vez usadas se extinguen: "sólo ésta (dice) cuando es utilizada se hace continuamente mayor y más valiosa"; pero para esto necesita actividad y ejercicio, porque el ocio hace a los hombres dormidos, es decir, ni vivos ni muertos; mientras que la vida puede ser conservada solamente por espíritus vivos [15].

Ahora bien, advierte Ficino, no es posible siquiera asimilar las enseñanzas ajenas, sin revivirlas: leer o escuchar no son sino estímulos materiales para la actividad espiritual; y por eso quien lee o escucha tal vez se adelanta con su pensamiento a lo que le es comunicado, y lo investiga más a fondo y lo perfecciona, porque en su espíritu residen, juntamente, un poder generador y las semillas fecundas de la ciencia. De suerte que la ciencia, añade Ficino, nunca es definitiva y completa; mientras vivimos, nuestro conocimiento va siempre acompañado por la duda; y la duda significa necesidad de aprender algo más: por ello es un esfuerzo de progreso [16].

He aquí el proceso histórico de la cultura, que Bruno pone en evidencia al manifestar que la Edad Moderna es más vieja que la Antigua, es decir, más madura por los continuos aportes de experiencias y por la progresiva afinación y profundización del poder del entendimiento y del juicio. El desarrollo progresivo de esta madurez exige dos condiciones: por una parte, la con-

[14] *Della vita civile*, ed. Silvestri, Milán, 1825, págs. 45, 50 y sigts.; SAITTA, *L'educ. dell'uman.*, págs. 103-5.

[15] *Dei Iciarchia* (en *Opere Volgari*, Florencia, 1844), págs. 191-93; SAITTA, *L'educ. dell'umanes.*, 222; V. BENETTI BRUNELLI, *L. B. Alberti e il rinnovamento pedagogico nel 400*, Florencia, 1925.

[16] *Theologia Platonica*, XI, 5; *Epistolario*, I, 620. V. SAITTA, *La filosofia di M. Ficino*, Messina, 1923.

servación y asimilación de las conquistas del pasado; por otra, el activo acrecentamiento de estas mismas conquistas.

El pasado debe revivir en el presente; pero esto sólo es posible mediante espíritus vivos, o sea, creadores de progresiva vida ulterior. Sin los pasos precedentes, no serían posibles los sucesivos: como en la historia de la astronomía sin Eudoxos no habría sido posible Calippo, y sin éste Hiparco, y sin Hiparco y sus sucesores, Copérnico; así en cada campo de la cultura los pasos cumplidos son condición y estímulo para los nuevos. Pero sólo cuando éstos se producen hay historia, es decir, vida; en los períodos de estancamiento, en que la actividad espiritual se adormece, los hombres, dice Bruno, viven muertos sus años y los ajenos, es decir, ni siquiera reviven el pasado, porque de otra manera lo vivificarían y lo impulsarían a nuevos progresos [17].

Este es el concepto pleno de la historia como progreso continuo, que se transmite a Bacon, Galileo, Pascal, Leibniz, Vico, y todos los teóricos del progreso humano y de la historicidad del espíritu [18]. La excelencia del hombre como espiritualidad ha hallado su afirmación concreta y plena en el concepto del curso infinito de la historia. Por eso el Humanismo y el Renacimiento han sido precursores y progenitores de la filosofía moderna, de su historicismo, de su concepto de la cultura.

Pero ¿han sido, como siempre se repite, creadores de una concepción enteramente nueva y sin antecedentes, hasta en antítesis absoluta y completa con todas las direcciones del pensamiento anterior?

Los mismos escritores del Humanismo y del Renacimiento presentan sus afirmaciones contra ciertas corrientes del pensamiento antiguo y medieval, por un lado, y por otro se vuelven a los antiguos como a su fuente y autoridad. Es decir sienten, en la afirmación de su conciencia histórica, que no hay, en la histo-

[17] *Cena delle ceneri*, dial. 1º (*Opere italiane, Dialoghi metafisici*, ed. Gentile, Bari, 1908).

[18] G. Gentile, "Veritas filia temporis", en su libro *G. Bruno e il pens. del Rinasc.*; R. Mondolfo, "Per una visione realistica del problema del progresso" en *Nuova Rivista Storica*, 1930; *Germi in Bruno, Bacone e Spinoza del concetto marxistico della storia* (Civilità Moderna, 1931).

ria, novedades absolutas, sino continuidades de desarrollo, que hasta en el contraste se vinculan con gérmenes y fases preexistentes.[19] Por eso discrepan y consienten a la vez ante otros pensamientos del pasado.

Hay polémica contra ideas de la antigüedad, y especialmente de la Edad Media, como en el caso en que Manetti contiende contra aquellos que, desde los pesimistas griegos y Plinio hasta San Ambrosio e Inocencio Tercero, habían descrito con sombríos colores la miseria de la vida humana, y exaltado el bien de la muerte[20]; o como cuando Ficino, reiterando al hombre la antigua admonición, "conócete a ti mismo", sustituye el sentido original (sabe que eres mortal y limitado) por el contrario: sabe que eres de estirpe divina[21].

Pero al mismo tiempo uno y otro, y en general todos los que afirman la dignidad del hombre, citan la autoridad de escritores antiguos, que habían desarrollado ya el concepto de la excelencia e infinidad del espíritu humano. En efecto, una larga serie de filósofos antiguos (tuve ocasión de demostrarlo otra vez) —desde Aristóteles hasta Epicuro, desde los estoicos hasta los místicos— habían sostenido el carácter infinito del espíritu del hombre, y por esto le acercaban a la divinidad. Sus afirmaciones tuvieron vastas resonancias, y el eco de Aristóteles repercutió hasta San Agustín[22].

Ahora bien, esos filósofos antiguos, de igual modo que los hombres del Renacimiento, al colocar la magnitud del hombre en su espíritu y en sus creaciones espirituales —o sea en toda la cultura, que Panecio y Cicerón definían como creación de otra naturaleza en la naturaleza de las cosas— eran llevados a considerar que el desarrollo de esta obra se cumple en un proceso gradual y continuo, y llegaban a reconocer la cultura como for-

[19] Véase R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, parte V.

[20] G. GENTILE, "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento" en su libro *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, págs. 77 y sigts.

[21] *Epistolario*, I, 659; V. SAITTA, *L'educazione dell'umanesimo*, pág. 237.

[22] Véanse mis "Nuovi studi sull'infinito nel pensiero antico", en mi libro *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936, y *El infinito en el pensam. de la antig. clásica*, parte V.

mación histórica progresiva. No todos los antiguos, ciertamente, pero sí algunos de ellos, especialmente Aristóteles, Epicuro y Séneca, entre los cuales se empieza a delinear un concepto del progreso y de la historicidad de la cultura [23].

La presencia de ese concepto, sobre todo en Aristóteles, influye en el pensamiento medieval, cuando éste marca, con Santo Tomás, un gran movimiento de retorno al Estagirita, para conciliarlo y fusionarlo con el pensamiento cristiano. Precisamente por haber mostrado ya en otra oportunidad la primera manifestación del concepto historicista de la cultura en las obras de Aristóteles [24], junto al concepto de la excelencia casi divina del hombre como ser espiritual [25], creo ahora interesante aclarar brevemente la presencia de estos conceptos en Santo Tomás [26].

Frente a otras corrientes (especialmente místicas) del pensamiento medieval, que tendían a humillar al hombre, Santo Tomás —como demostró muy bien Sertillanges— afirma altamente el valor del doble privilegio que disfruta el hombre, de *agere et facere*; es decir, de poder crear primero en sí mismo y después fuera de sí, nuevos órdenes de realidad, concibiendo ideales y realizándolos. La creación de nuevos órdenes espirituales se cumple según una norma interior (*recta ratio agibilium*) de la que deriva la norma de toda creación exterior (*recta ratio factibilium*): la industria, el arte y toda la civilización, son espíritu realizado, esto es, traducción de un ideal en la realidad. Son, por tanto, efectuación de la misma forma propia del hombre, de quien Santo Tomás sostiene, con Aristóteles, que es algo divino. El hombre, explica, participa, como ser racional, de la razón

[23] Cfr. mi libro: *La comprensión del sujeto humano*, etc., parte IV, cap. 3.

[24] R. MONDOLFO, "Veritas filia temporis in Aristotele" en *Scritti filosofici per le onoranze a B. Varisco*, Florencia, 1927; "Historia y filosofía", en el presente volumen.

[25] "L'infinità dell'instante e l'infinità soggettiva", en mi libro *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936 y *El infinito en el pens. de la ant. clás.*

[26] Este capítulo de la filosofía de la cultura de Santo Tomás, falta en el libro de MARTÍN GRABMAN (1925), traducido al castellano (*La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Cepa, Bs. As., 1942), que sólo recuerda (pág. 129) el comentario de Santo Tomás al pasaje de Aristóteles *in Metaphisicam*, II, lect. 1, que se transcribe más adelante.

eterna, causa del orden; como ser libre, participa de la eterna voluntad; y, no obstante ser, como los demás seres naturales, ejecutor del orden divino, se diferencia de ellos por la conciencia y por la libertad de acción, que son su privilegio [27].

Ahora bien, de este privilegio —que más tarde también Pico y Ficino y Oliva [28] afirman de nuevo cuando exaltan la excelencia del hombre— deriva Santo Tomás la capacidad humana del progreso, es decir, el desarrollo histórico de la cultura. Este desarrollo lo concibe Santo Tomás, con Aristóteles, basado en dos condiciones: de la continuidad de la tradición y de la actividad crítica renovadora. Las opiniones de los antiguos deben acogerse, sea para asimilar las verdades que ellos señalaron, sea para comprobar los errores que deben corregirse y las faltas que deben eliminarse [29]. Así, mientras las verdades que han descubierto sucesivamente los antecesores se van acumulando e integrando en un conocimiento muy grande, por una parte, por la otra, los errores cometidos dan, a los futuros investigadores, ocasión de ejercicio crítico y de refinamiento del juicio; de manera que, por un doble respecto, como ya observó Aristóteles, debemos gratitud a nuestros antecesores [30].

"Aun cuando (dice Santo Tomás) el aporte que puede llevar cada uno al edificio del conocimiento sea pequeño en comparación con la magnitud del todo, sin embargo, merced a la reunión, a la selección y a la articulación de todos esos aportes, ha de resultar algo muy grande. Ello puede observarse en cada una de las artes, las cuales, gracias a los estudios y al talento de los diferentes hombres, han logrado un admirable desarrollo." [31] Así poco a poco (*paulatim*) el ingenio humano ha progresado, apareciendo el tiempo como factor de ese progreso en el desarrollo histórico de la actividad humana.

El tiempo (dice Santo Tomás) parece ser casi un buen co-

[27] A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, París, Alcan, t. II. págs. 290-300.

[28] Especialmente en su *Discurso de las potencias del alma.*

[29] *De anima*, lib. I, lect. 2.

[30] *Metaphys.*, lib. II, lect. 2.

[31] *Metaphys.*, lib. II, lect. 2.

operador en los descubrimientos; no porque opere por sí mismo, sino porque en él se desarrolla la actividad humana. En la actividad de la investigación, cada uno llega a ver sucesivamente lo que no veía antes; y en la obra colectiva se suman descubrimientos nuevos a los descubrimientos de los antecesores. Así se ha realizado el incremento de la cultura, que naciendo en cunas humildes, poco a poco fue adquiriendo un gran progreso por mérito de los hombres más distintos, pues cualquiera puede llenar los claros dejados por los antecesores. Pero (añade Santo Tomás con Aristóteles, anticipándose a Palmieri, Alberti, Ficino y Bruno) si en cambio falta el ejercicio de la actividad investigadora, el tiempo puede ser un factor de olvido en cada hombre y en la colectividad humana: así vemos que algunas ciencias, florecientes en la antigüedad, han caído poco a poco en el olvido, abandonándose su estudio [32].

Con la afirmación de estos conceptos Santo Tomás recogía gérmenes vitales de pensamiento, transmitidos por la antigüedad, legándolos a su vez a la edad posterior. Y el Renacimiento, al darle nuevos desarrollos, generadores también de otros desarrollos aún mayores en la Edad Moderna, no introducía ninguna novedad absoluta con respecto a todo el pasado, sino que continuaba su obra fecunda. La realidad histórica, vista en su luz verdadera, aparece así —dentro de su mismo proceso dialéctico a través de las contradicciones— conforme con el principio de la continuidad del desarrollo, es decir, de la historicidad de la cultura.

Esta continuidad histórica es, como dije al principio, el motivo profundo de los estudios humanistas, y constituye su sentido y su valor. Pero la palabra de quienes la intuyeron por primera vez nos dice que el valor y la eficacia de las tradiciones culturales están en vivirlas de nuevo activamente y en infundirles siempre una nueva y progresiva vida.

A las jóvenes generaciones incumbe siempre hacer lo que enseñaba Bacon, siguiendo las huellas de los filósofos del Rena-

[32] *Ethic.*, lib. I, lect. 11.

cimiento: reconocer con el estudio todo el valor de la antigüedad, de donde proviene nuestra formación cultural; pero tributarle el verdadero homenaje de la vida, que no se detiene en la inercia, sino que progresa activamente.



VI

HISTORIA Y FILOSOFÍA

Werner Jaeger recuerda, al principio de su libro sobre Aristóteles [1], que el filósofo de Estagira, al comenzar, en la *Política*, su curso de lecciones sobre las formas primitivas de la vida del Estado, escribía: "de la misma manera que en cualquier otro campo, aun en éste se lograría la mejor intuición de la realidad, si se miraran las cosas en el proceso de su desarrollo y a partir de su origen".[2]

Esa afirmación, que establece la exigencia de una reconstrucción genética para la comprensión verdadera y plena de cualquier realidad, representa, en el desarrollo de la cultura mundial, la primera enunciación del valor que encierra el punto de vista histórico para la más perfecta investigación científica; y es interesante señalar que la conciencia de semejante valor se ha afirmado con respecto al Estado, creación histórica de la humanidad y elemento constitutivo esencial de lo que hoy se llama "el mundo de la cultura".

Sin embargo, a pesar de que el mundo de la cultura le ofrezca la ocasión de afirmar esta conciencia, Aristóteles demuestra que su afirmación tiene que ampliarse a todo el campo del conocimiento y de la investigación: mejor dicho, el carácter universal de su aplicación le parece una premisa útil para sostener su validez en la esfera de la realidad particular de la cultura que se examina.

[1] W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923; ed. italiana, con agregados y apéndices, Florencia, La Nuova Italia, 1935; ed. castellana, Fondo de Cult. Econ.

[2] *Política*, I, 2, 1252.

Si partiéramos de la afirmación arriba citada podríamos, pues, esperar de Aristóteles un amplio y sistemático desarrollo de una visión historicista, extendida desde la consideración de las creaciones del hombre hasta aquella de las realidades naturales, llegando a comprender, conjuntamente, la filosofía de la cultura y la filosofía de la naturaleza. Esto representaría justamente una aplicación universal de aquel concepto del *desarrollo*, que ha dado el nombre al sistema de Aristóteles, en su diferenciación del sistema del idealismo platónico.

Pero la esperanza de una visión historicista plena y verdadera en Aristóteles queda en gran parte desvanecida cuando examinamos su "sistema del desarrollo". El propio Jaeger, inspirado en la exigencia de la reconstrucción genética del Estagirita, al aplicar al estudio de la filosofía aristotélica el principio de la evolución histórica admite, por otra parte, que, en verdad, falta al sistema aristotélico el espíritu de la concepción historicista. Todo el mundo natural de Aristóteles es indudablemente movimiento y devenir, que se desarrolla desde la eternidad y por la eternidad, como pura circulación de posiciones ya establecidas, no como producción de posiciones sucesivamente nuevas.

Es un sistema estático y no dinámico, que, haciendo depender siempre el movimiento universal de una misma causa primera e inmutable, empuja a las esferas celestes, en virtud de su constante aspiración hacia el primer motor inmóvil, a una rotación siempre idéntica. Y si en el mundo sublunar delinea una escala de formas, que progresan desde las inferiores hasta las superiores, las presenta, sin embargo, como series de grados distintos coexistentes, y no como sucesión de fases que ocurren en un desarrollo continuado. "La naturaleza de Aristóteles (escribe Jaeger), a pesar de su continuo devenir, carece de historia, porque el desarrollo orgánico está constreñido, por la constancia de las formas, a un ritmo que permanece eternamente idéntico".

"Y también el mundo humano, en lo político, social y espiritual, es igualmente visto por Aristóteles no en el aspecto de la incalculable movilidad del destino histórico que nunca se repite, ni en el de la vida de las personalidades, de los pueblos, de las

culturas, sino como si estuviera fundado en la permanencia inmutable de límites interiores fijos, que cambian sólo en sus formas, pero que, sustancial y teleológicamente, no sufren modificaciones. Esta visión de la vida encuentra su símbolo en el gran año cósmico, al término del cual los astros han vuelto al punto de partida para empezar de nuevo su curso. De la misma manera las civilizaciones nacen y perecen entre las vicisitudes de las grandes catástrofes naturales, ligadas determinísticamente a las mutaciones regulares del cielo. Lo que ha sido mil veces conocido, piensa Aristóteles, vuelve otra vez, en este instante histórico, a ser conocido por nosotros, para volver después a perderse y reaparecer, aún más tarde, en la conciencia. El mito es el último eco de una filosofía de períodos cósmicos pasados, que equivale a nuestra filosofía; y un día, aun toda nuestra ciencia no será más que un pálido mito" [3].

Es preciso sin embargo poner de relieve que, en Aristóteles, esta concepción cíclica representa una tentativa de conciliar dos tendencias y exigencias opuestas inherentes a su finalismo: una tendencia dinámica, que lo empujaría hacia una concepción de progreso infinito; y una estática, que desciende de la inmutabilidad del fin. Al encuadrar el desarrollo en el ciclo, se tiende a conciliar el movimiento del devenir con la fijeza del fin, sobreponiendo ésta a aquél: como ya había dicho Empédocles (frag. 16), los seres "que no dejan de trasmutarse continuamente quedan, por esto mismo, siempre inmóviles a través del ciclo".

Sin embargo, la superposición de la exigencia estática no consigue sofocar en Aristóteles la exigencia dinámica. El fin es inmutable fuera de la realidad cósmica que lo persigue; pero aquel que, entre los seres cósmicos, llega a la conciencia de sus propias aspiraciones, es decir, el hombre, las presenta en un desarrollo progresivo, con pleno carácter dinámico, por un impulso interior de vida y de desarrollo, en sí mismo infinito, y que sólo por circunstancias y obstáculos exteriores resulta limitado y estático. La historicidad dinámica del mundo de la cultura queda así rota y sofocada, de cuando en cuando, por la ciclicidad

[3] *Ob. cit.*, pág. 415 de la edición alemana; pág. 531 de la edición italiana.

estática del mundo de la naturaleza; en Aristóteles empieza a advertirse un conflicto entre los dos dominios, aunque sin embargo no llega a ser consciente de ello.

Aristóteles concibe el desarrollo en sí de la humanidad, como procedente de un impulso de vida totalmente interior. Por el estímulo de la necesidad y condicionados por la intrínseca potencialidad espiritual se desarrollan en el hombre el conocimiento y la actividad cultural, a través de la formación progresiva de la experiencia, de las artes y de las ciencias. Hay una graduación de series de necesidades, y hay (en correspondencia) una graduación en serie de las formaciones culturales: primero, las correspondientes a las necesidades inmediatas e imperiosas, después, las que corresponden a exigencias de goce y embellecimiento de la vida, experimentadas sólo una vez satisfechas las necesidades urgentes; y, por fin, aquellas que representan la forma más desinteresada y pura de la contemplación intelectual.

En este desarrollo, que esboza a grandes líneas una especie de historia cultural de la humanidad, Aristóteles advierte un doble crecimiento progresivo: cuantitativo o extensivo por una parte, en virtud de la constante acumulación de los resultados cognoscitivos, gradualmente obtenidos; y cualitativo o intensivo, por la otra, en virtud del continuo incremento de las mismas capacidades cognoscitivas, que se afinan y se elevan a nuevas formas y a nuevas conquistas [4]. Una y otra forma de incremento representan una gradual conquista progresiva, que se cumple *poco a poco* (κατὰ μικρόν): cada realización supone la preexistencia de una posibilidad de alcanzarla, es decir, representa el pasaje de la potencia al acto, en que consiste, precisamente, el desarrollo según Aristóteles. La potencia, por sí misma ilimitada, tendería, pues, a un proceso progresivo infinito: un concepto de historicidad parecería próximo a afirmarse.

Pero la fijeza del fin trascendente rompe este dinamismo inmanente; y aquí se ve a Aristóteles retomar, de la escuela platónica en que se había formado, la idea de recaídas periódicas de

[4] Cfr. mi "Veritas filia temporis in Aristotele", en *Scritti filosofici in onore di B. Varisco*, Florencia, 1924.

la humanidad, desde el acto alcanzado hasta la potencia inicial, a consecuencia de las periódicas catástrofes naturales que ocurren cíclicamente para destruir, en gran parte, al género humano y las creaciones de su cultura, y reduciendo los pocos sobrevivientes al estado salvaje primitivo, de donde tendrá que reiniciarse una vez más el fatigoso camino.

Ahora bien, estas catástrofes naturales, que rompen y anulan el curso secular de los esfuerzos y de las aspiraciones de la humanidad, representan evidentemente la intervención de un factor determinístico exterior contra el dinamismo finalístico interior; de manera que no pueden anular el carácter interno de la humanidad ni su capacidad histórica de desarrollo. Sólo en virtud de la periódica victoria de un ciego determinismo natural sobre el finalismo consciente del espíritu humano, se verifica el retorno cíclico a los comienzos y la condena de la humanidad a repeticiones periódicas del fatigoso proceso de su ascensión cultural; es decir, el destino de volver a encontrar infinitas veces los mismos conocimientos y crear las mismas artes y ciencias. Pero el hecho mismo de que después de la catástrofe la humanidad vuelva todas las veces a empezar el duro esfuerzo de creación de su cultura y de su ascensión hacia las cumbres del saber, es la prueba más elocuente y decisiva del dinamismo histórico, intrínseco a ella, como también sería una prueba del inexhausto e indestructible poder germinativo de una raíz el hecho de que tantas veces cuantas se corte la planta engendrada por su vigorosa vitalidad, otras tantas vuelva a crecer con renovada fuerza.

Además, es preciso agregar que la condición cíclica del eterno retorno no es completa. En lugar de un continuo repetirse del ciclo sobre el mismo plano, tiende a dibujarse una figura espiral ascendente, que sin embargo recorre, cada vez, un giro de órbita análogo al precedente, pero partiendo de un nivel algo más alto que el del otro, y llegando, por ende, a cumbres siempre más elevadas. Del naufragio de la cultura conquistada por la humanidad, se salvan, según Aristóteles, algunos restos (mitos y proverbios, residuos y ecos de la ciencia) que la humanidad conserva en el acto de empezar cada nuevo ciclo. Éste, entonces, no

coincide en el punto de partida con el anterior; su posición es más avanzada, lo que representa, por lo tanto, la posibilidad de un progreso ulterior, aunque se realice en un ciclo análogo al precedente. Y la confirmación podría acaso encontrarse en el escrito aristotélico *Sobre la filosofía*, si nos hubieran llegado más fragmentos que los escasos que se han hallado.

Sabemos, en efecto, que en él se decía que Zaratustra habría precedido a Platón seis mil años: esta asignación cronológica tiene que vincularse —como ha observado sabiamente Jaeger [5]— con la idea de los retornos cíclicos, y con el paralelo que en la escuela platónica se hacía entre las doctrinas dualistas de Zaratustra y de Platón; paralelo que acaso reaparece en Aristóteles (en *Metafísica*, XIV, 1091 b). Platón debía representar así —en el eterno retorno—, la repetición de Zaratustra, cumbre de la cultura del ciclo anterior; he aquí que Aristóteles, en el nuevo ciclo, presenta con su propia doctrina una superación de la platónica, llegando a afirmar un adelanto ulterior; es decir, a reabrir, aun a través del eterno retorno, una posibilidad de progreso indeterminado, y a sustituir así, por la figura abierta de la espiral, aquella cerrada del círculo que vuelve sobre sí en el mismo plano.

Por estos aspectos la idea del progreso —ya esbozada antes de Aristóteles, especialmente por algunos sofistas y por Demócrito—, llega a adquirir lineamientos más concretos en el Estagirita, preparando los desarrollos ulteriores que se encontrarán después en los epicúreos y en los estoicos; uno de los cuales, Séneca, llega a afirmar explícitamente su infinitud. De manera que, contra la creencia común que niega a la antigüedad toda idea de progreso, ésta debe reconocerse existente en el pensamiento antiguo [6], donde pueden encontrarse aún anticipaciones de la famosa "querelle des anciens et des modernes" tan debatida en los siglos XVII y XVIII en Francia.

Sin embargo, Aristóteles, en varios aspectos, demuestra no tener una conciencia bastante clara del valor de esta idea histori-

[5] *Ob. cit.*, págs. 172 y sigts.

[6] Sobre este argumento, objeto de un curso que he dictado en la Universidad de Bolonia, véase el último cap. de mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.*

cista. Él, sin duda, ha sentido vivo interés por las búsquedas históricas, no menos que por las naturales; y lo ha demostrado al cumplir, él mismo, y al hacer realizar en su escuela, importantes colecciones de documentos históricos relativos a la historia de los juegos helénicos y de las representaciones dramáticas, y la gran colección de las ciento cincuenta y ocho constituciones políticas.

Más aún lo ha demostrado al acompañar y preceder cada tratado teorético con una revisión de las opiniones de los filósofos anteriores. Pero aun con esto no revela un concepto adecuado de la función de la historia. Como en el juicio común la historia política tiene que ser útil a la política activa, suministrándole ejemplos de grandes acciones, estímulos a la emulación de las nobles empresas y advertencia para huir de los actos reprobables (que era el concepto de la *historia magistra vitae*, es decir, con un fin esencialmente educativo), así, en el intento de Aristóteles, la historia de las teorías tenía una función esencial de *magistra philosophiae*, presentando en el examen de las doctrinas y discusiones ya desarrolladas, un análisis de los diferentes aspectos de los problemas y de los puntos de vista desde los cuales se podían proponer sus soluciones, es decir, promoviendo una profundización de la conciencia de toda exigencia a satisfacer y un reconocimiento sistemático de los errores que tienen que evitarse. A este resultado conducía, según Aristóteles, la misma multiplicidad de las teorías examinadas, independientemente de su concatenación histórica: por eso no se considera obligado en manera alguna a respetar el orden cronológico en su examen crítico. Y este desentendimiento de la cronología, que significa incompresión del vínculo histórico, se transmite luego a las exposiciones de los *doxógrafos*, desde Teofrasto en adelante, que se alejan cada vez más de la verdadera visión histórica.

Sin embargo, a pesar de estos defectos, existe cierta conciencia histórica en Aristóteles que se manifiesta particularmente en la sumaria reconstrucción que hace del curso de la filosofía griega anterior, como si fuera un desarrollo concatenado, en el cual la primera posición del problema engendra por una necesidad

intrínseca (*re ipsa dictante*) un desarrollo ulterior, que a su vez, y por la misma fuerza interior, determina un nuevo adelanto. La filosofía, entendida como conciencia del problema de las causas, se presenta ante todo, según los capítulos iniciales de la *Metafísica*, como problema de la causa material, sintiéndose luego la necesidad de pasar a la causa eficiente, que provoca, a su vez, la exigencia de las causas final y formal. Hay por lo tanto una especie de dialéctica histórica, cuya conclusión sería el sistema aristotélico: la construcción del sistema quiere justificarse históricamente, recabando de la construcción genética la prueba de la propia necesidad y verdad. Desde este punto de vista, Aristóteles hace presentir —desde lejos— a Hegel, pero sólo mediante un simple presentimiento de la exigencia y conciencia que en Hegel se afirma y desarrolla en todo su sistema paralelo de lógica y de historia.

Con Aristóteles la antigüedad llegaba, pues, al umbral de esta concepción: que la historia constituye el proceso de nuestra formación espiritual, y que por lo tanto el conocimiento histórico significa una conquista de autoconciencia. Pero la antigüedad se detenía en el umbral, tocándolo apenas, sin ir más allá; tampoco la Edad Media avanzó mucho, a pesar de que frente a la antigüedad demostró mayor riqueza de filosofías de la historia. Claro que tampoco el pensamiento antiguo era absolutamente ajeno a ellas, como algunos historiadores han afirmado. Cuando Windelband, por ejemplo, en su *Historia de la filosofía*[7] dice que el problema de la filosofía de la historia se presenta en el cristianismo como algo "radicalmente nuevo" frente a la filosofía griega, olvida que los griegos habían tenido, desde Hesíodo en adelante, por sus mitos sobre las generaciones y la edad de oro, sus propias filosofías de la historia, de sentido pesimista (el desarrollo como decadencia), a las cuales se contraponen las filosofías de la historia de sentido optimista en las varias concepciones del progreso.

No obstante, en el pensamiento antiguo, el problema de la historia de la humanidad está lejos de ocupar aquella posición

[7] Cfr., vol. I, 21.

central que toma en el cristianismo, donde llega a coincidir con el de la creación y de su fin: por el camino de la lucha del mal y del bien, del pecado y de la redención, que señala, en la salvación, la última meta de la historia y al mismo tiempo de la creación.

Sin embargo, este mismo planteamiento religioso del problema de la historia constituía un obstáculo para considerarlo desde el punto de vista de nuestro proceso de formación espiritual, para que la historia pudiera servirnos como fuente del conocimiento de nosotros mismos. No es que falten algunos atisbos de esta visión, y resulta particularmente interesante estudiar las expresiones de esta visión en Santo Tomás, a quien el estudio y el comentario de Aristóteles le sirven de guías y de estímulos para volver a recorrer el camino abierto ya por el Estagirita. Pero sólo son referencias parciales y ocasionales, que en el medioevo no parece que encuentren vasta resonancia ni posibilidad de nuevos desarrollos.

En cambio, en el Renacimiento, se retoma con eficacia un desarrollo nuevo del problema. El Renacimiento, por su misma posición de antítesis a todo principio de autoridad, se halla conducido, y casi constreñido, a plantearse el problema de la autoridad de lo tradicional y antiguo. Nosotros, modernos, afirma G. Bruno en un pasaje famoso de la *Cena delle Ceneri*, "nosotros somos más viejos y tenemos más larga edad que nuestros predecesores", tenemos sobre ellos la ventaja de una mayor madurez, que consiste, por una parte, en la mayor acumulación de conocimientos, que toda edad nueva puede ostentar frente a las antecedentes, agregando siempre conocimientos nuevos a los ya conquistados; por la otra, en el progresivo afinamiento de las capacidades cognoscitivas, que acarrea el uso constante de la actividad intelectual y el continuo renovarse y desarrollarse de la investigación [8].

Esta conciencia, que para Bruno se vincula, en el *Spaccio*, con la de la función de la necesidad (*l'egestade*) en el desarrollo progresivo de las "nuevas y maravillosas invenciones de la pro-

[8] *Opere*, ed. Gentile, vol. I, págs. 18, 28 y sigts.

fundidad del intelecto humano" [9], se comunica y trasmite a Galileo, a Bacon, a Descartes, a Malebranche, a Pascal, etcétera [10], que vuelven a afirmarlo no sólo por la sugestión que deriva del filósofo nolano, sino por el estímulo de la exigencia común a toda su edad, que siente la necesidad de sacudir el yugo del principio de autoridad y afirmar los derechos y la superioridad de los tiempos nuevos. Sin embargo, esta reivindicación habría podido presentarse (y se presenta en efecto algunas veces en Descartes y en otros) como pura rebelión contra el pasado y negación de sus valores; en cambio, la posición del problema delineado por Bruno señala que es preciso sentir el vínculo de continuidad que liga las edades sucesivas, y, por esto, Bacon advierte que las edades, hijas del tiempo, no deben imitar al padre en su tendencia de devorar su propia progenie, sino que deben sentir siempre la necesidad de un reconocimiento de los aportes del pasado. Pero, cumplido esto, deben sentir luego la necesidad de no detenerse, sino de avanzar activamente ("non restitandum sed alacriter progrediendum").

Esta concepción, a la que Spinoza suma después la original contribución de la idea de que, en el desarrollo de las artes y de los conocimientos, el resultado de la actividad anterior se transforma cada vez en un instrumento de actividad ulterior y de conquistas nuevas [11], llega a desembocar en la teoría del progreso, que afirma la continuidad y la infinidad del desarrollo intelectivo y práctico del género humano. La humanidad, dicen Leibniz y Pascal, es como un hombre que vive siempre y aprende continuamente: en cada momento de su existencia es, al mismo tiempo, hija del pasado y está grávida del porvenir. El principio de la continuidad histórica está afirmado así por Leibniz de una manera más eficaz que por los mismos representantes típicos de la teoría del progreso en el siglo XVIII Turgot y Condorcet; y prepara la visión de Lessing, de una *Educación del género hu-*

[9] *Opere*, ed. Gentile, vol. II, págs. 129 y sigts., 143 y sigts.

[10] Cfr. GENTILE, "Veritas filia temporis", en el vol. *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florencia, Vallecchi.

[11] Cfr. mi "Spinoza e la nozione del progresso umano", *Rivista di Filosofia*, 1927.

mano, y aquella de Herder, de la historia del género humano como cadena de cultura que abraza a todos los pueblos y tiene por fin la humanidad.

Pero con la corriente de pensamiento anteriormente mencionada, en la formación de la conciencia histórica del siglo XIX concurre toda una multiplicidad de corrientes desarrolladas en el curso del siglo XVIII; al comienzo del siglo se presenta el historicismo de Vico, y a su término, frente a las teorías del progreso que exaltan las previsiones del porvenir, se afirma con los teocráticos, en la reivindicación del pasado medieval, el concepto de la continuidad de la historia. "Naturaleza de cosas es nacimiento de ellas", había afirmado Vico; por eso nosotros conocemos, verdaderamente, sólo lo que hacemos; y la unidad de lo *verdadero* con lo *cierto* (verum ipsum factum) llega a significar la unidad de la historia ("filología") con la filosofía [12].

A la plenitud del historicismo de Vico se oponía aún su concepto de los *corsi e ricorsi*, que limitaba la visión de la continuidad histórica como desarrollo progresivo total: la sucesión de las tres edades (de los sentidos, de la fantasía, de la razón) —que reaparece varias veces después en algunos pensadores posteriores italianos, meridionales y septentrionales (Beccaria, Romagnosi, etcétera) anticipando la distinción de los tres estados de Comte— representaba para Vico el curso típico o "la historia ideal eterna, sobre la cual corren las historias de todas las naciones". Faltaba así la unificación de todas estas historias particulares en una historia universal continua de la humanidad; pero entre el final del siglo XVIII y el comienzo del XIX, las ideas de la continuidad y unidad de la historia llegaban a acentuarse particularmente con Herder y Kant, con el romanticismo e idealismo alemán [13].

Kant, en su *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, afirma que el sujeto de la historia es la especie humana: la historia es el desarrollo de las disposiciones del hombre, que tiene por fin el uso de la razón, es decir, la formación

[12] Cfr. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza.

[13] Sobre la filosofía de la historia del idealismo, además de las conocidas obras de FLINT, cfr. N. PETRUZELLIS, *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, Nápoles, 1936.

de la cultura, armonía suprema de las más altas potencialidades humanas, y este desarrollo se cumple no ya en el individuo, sino en la especie entera. Desarrollo no pacífico, que se desenvuelve continuamente en una lucha trágica a través de aquella antítesis que Kant encierra en el concepto de la "insociable sociabilidad", característica de la humanidad, y cuyo fin es el desarrollo de la cultura universal y la formación de un perfecto estado del derecho en el cosmopolitismo: término ideal de la historia y, aún más, principio a su vez de un nuevo y más alto desarrollo. La continuidad de este proceso se constituye a través de la herencia ininterrumpida (que las generaciones se transmiten una a otra) de un patrimonio espiritual común en un progresivo incremento: es una cadena ininterrumpida cuyos eslabones están ligados firmemente el uno al otro.

De ahí Schelling, en su *Sistema del idealismo trascendental,* traía el concepto de que la historia constituye un proceso concatenado que se desarrolla hacia un ideal cuya realización pertenece no sólo al individuo sino también a la especie: en la cadena de su desarrollo no hay interrupciones; cada uno empieza donde termina su predecesor, y en ello reside la continuidad de la historia. Pero justamente a raíz de esto llega a plantearse el problema de la relación entre la historia y la conciencia individual, nueva forma del problema de las relaciones entre la especie y el individuo en la historia, problema donde Herder se había opuesto a Kant.

En la visión de Schelling cada conciencia individual presupone todo el trabajo de la historia a la que se debe la formación de sus caracteres, y por eso constituye una revelación de lo que persiste del pasado operando aún en el presente. Ahora bien, lo que persiste, manteniendo su vitalidad y su actividad, llega a constituir el único dato que aún pertenece a la historia, pero esto no excluye que todo lo que ha sido presente y operante en la historia, no tenga que considerarse en cierta manera vinculado con la conciencia individual, directa o mediatamente, a través de miembros intermedios. Nosotros no podemos conocer nunca todos estos miembros intermedios, ni ascender desde ellos hacia los

términos con los que han ligado la conciencia presente: sin embargo, debemos admitir que, además del pasado (que es historia) conocido por nosotros, hay otro pasado (que es igualmente historia), que permanece ignorado, pero que, a pesar de ello, no es menos real que aquél.

Si pudiéramos indicar siempre todos los miembros intermedios, y ascender desde ellos a todos los términos que se eslabonan con nosotros, resultaría evidente que para formar cualquier conciencia presente ha sido necesario el trabajo de todo el pasado; pero, aunque aún nos falte esta evidencia, no es menos necesario, sin embargo, admitir la realidad del hecho.

Aquí está la unidad entre individuo e historia, que, casi contemporáneamente a Schelling, desarrolla Fichte en sus *Líneas fundamentales de la época presente* y en otras obras. El hombre, observa Fichte, llega a ser tal en medio de los hombres: para el individuo es imposible vivir, pensar, obrar sólo por sí mismo; cada individuo particular está condicionado y determinado por una multiplicidad de otros individuos particulares que no constituyen, ni frente a él ni en las relaciones recíprocas, una pluralidad de átomos independientes el uno del otro, sino una unidad espiritual universal. Así, el individuo está siempre en la historia; pero el sujeto de la historia no es él, sino, como había dicho Kant, la especie humana, y a ésta pertenece el fin de la historia: el de realizar la soberanía de la razón en una sociedad de hombres libres, en la que cada uno sea verdaderamente miembro y no instrumento de la sociedad. El desarrollo de la razón, que constituye la esencia de la historia de la humanidad, se cumple pues, para Fichte, siempre a través del movimiento dialéctico de tesis, antítesis, síntesis, en la sucesión de las cinco épocas que él distingue en la historia: en esta dialéctica la superación no es nunca pura negación, sino una concreción de las exigencias opuestas.

De este modo, el ritmo dialéctico, con su tríada en continua renovación, llega a representar la forma y la ley del desarrollo. Hegel lo retoma de Fichte para una aplicación sistemática a toda la realidad concreta del espíritu, considerada justamente

como desarrollo e historia. En esta última domina el principio de continuidad: nada resulta nunca inútil, nada perdido, los momentos pasados no son nunca anulados, sino que están en las raíces del presente; por eso el desarrollo espiritual del individuo es una recapitulación del desarrollo universal, y su educación es una recapitulación de la educación del mundo.

He aquí la continuidad de la historia y, también, la función viva del pasado en su desarrollo. Esto no se cumple nunca por medio de contribuciones pacíficas, sino siempre por una continua lucha interior, en que cada momento nuevo surge contra las determinaciones ya realizadas, las que tenderían a cristalizar en sí la energía productiva. En esto consiste la tragicidad inmanente de la historia, y el movimiento dialéctico por el que a cada posición se opone una negación y a ésta, a su vez, una negación de la negación. En este ritmo dialéctico y en su dramaticidad, se afirma la vida eterna del espíritu que, como el fénix de la leyenda, renace siempre de sus cenizas, pero, a diferencia del mismo fénix, no renace jamás idéntico a la existencia precedente, sino en forma siempre nueva y más alta. Por ello, la oposición de los momentos sucesivos no significa destrucción sino desarrollo; en una continua ascensión de momentos y de grados se cumple el proceso de la historia.

Ahora bien, en esta ascensión progresiva cada grado está caracterizado por un principio discriminante que determina el espíritu de aquel pueblo al que, según Hegel, está destinada particularmente la función de portador ("traeger") del grado mismo. Así, todos los pueblos (y en ellos las grandes personalidades) son para Hegel instrumentos de la "astucia de la razón", para conseguir el fin universal de la historia, es decir, pierden, frente a ésta, el valor del fin en sí.

Además, el concepto unitario de la historia resulta roto por la rígida distribución de los destinos entre los pueblos. Aquellos que tienen concedido su ingreso y una función en la historia, están clavados en el grado de que son portadores, y tienen limitada a este grado su propia vida histórica. Otros pueblos quedan excluidos para siempre del campo de la historia y del desarrollo,

La distinción entre pueblos vivos y pueblos muertos, que Fichte había introducido ya en sus *Discursos a la nación alemana*, llega aquí a ser teorizada sistemáticamente, con lo que queda rota la unidad del género humano: en lugar de una escala de ascensión ilimitada, abierta a toda la humanidad (cualquiera sea para cada pueblo el impulso, la fuerza y la rapidez de la subida), hay una serie de peldaños reservados cada uno a su particular ocupante, y mientras una multitud de pueblos queda en el punto de partida, como condenados al limbo de aquellos "che mai non fur vivi" y nunca serán tales, por otro lado la sucesión de peldaños no prosigue infinitamente, porque está limitada por un término absoluto (la suprema unidad de la idea), que sería conseguido históricamente por el mundo germánico y filosóficamente por el sistema hegeliano.

Cortada así la continuidad del desarrollo, es decir, de la historia, el tiempo ulterior está condenado a no ser otra cosa que un vegetar del espíritu. Y, por fin, la afirmada identidad de lo real con lo racional llega a desconocer la realidad del mal y del error, y con ella la función histórica positiva que cumplen, de impulso y resorte para el devenir progresivo. Defecto, este último, que no ha conseguido superar ni siquiera el idealismo posterior, que sin embargo sintió vivamente la exigencia de una revisión de las posiciones hegelianas, conservando la idea de la identidad de espíritu e historia, aunque restaurando, justamente en nombre de ella, la infinidad del proceso del desarrollo.

Así, Gentile afirma con vigor que "la historia de la humanidad procede por los esfuerzos continuos de la voluntad, que va liberándose a sí misma a través de las luchas civiles, económicas, políticas, religiosas, científicas, hacia la libertad absoluta de la razón, cuya forma ideal, de ser realizada en todo, significaría la terminación de la historia. Pero dado que cada ideal va realizándose en una vida infinita, el fin no llegará nunca..., y los hombres se atormentarán siempre para humanizarse, para hacerse más libres, con un ritmo perpetuo de moralidad y de filosofía" [14].

[14] "Il Concetto della Storia della Filosofia", en el volumen *La Riforma della Dialettica Hegeliana*, Mesina, 1931, pág. 136.

Y Croce aclara lúcidamente cómo "las tesis opuestas, de la asequibilidad o inasequibilidad del fin en la historia, descubren su defecto común de considerar el fin como *extrínseco* a la historia... Pero donde el fin se concibe rectamente, como finalidad *interna* y por esto una e idéntica con el desarrollo mismo, se tiene que concluir que él, en cada instante, se logra y no se logra a la vez, porque cada conquista es formación de una perspectiva nueva, de manera que en cada instante se tiene la satisfacción de la posesión, y emanada de ello, la insatisfacción que empuja a la búsqueda de la posesión nueva... Al contrario del individuo, que muere porque (como decía Alcmeón de Crotona) no puede unir el fin con su principio, la historia no muere nunca, porque une siempre el fin con el principio" [15].

Esta acentuación de la historicidad del espíritu es un innegable mérito del idealismo, pero esto no debe hacernos creer (como a veces los historiadores idealistas quieren hacer aparecer) que sea un privilegio exclusivo suyo. Todo el siglo XIX ha sido definido justamente como "el siglo de la historia"; no en una sola de las corrientes del pensamiento que lo recorren, sino en todas. La corriente positivista se ha preocupado en medida acaso mayor que la idealista, de la aplicación de la visión historicista aun a la naturaleza, con la doctrina de la evolución que introduce, de manera más esencial que la de la filosofía de la naturaleza hegeliana, la historia en el estudio de la astronomía, de la geología y de la biología, dando mayor relieve aún al concepto (no extraño a Hegel) de que el desarrollo del individuo (ontogénesis) representa una recapitulación de la evolución de la especie (filogénesis).

Y en lo que se refiere al estudio del espíritu, que nos interesa más, podemos repetir lo que Lévy-Brühl ha escrito a propósito de Comte: "la doctrina positiva no busca percibir las leyes del espíritu humano por el esfuerzo de la reflexión donde este espíritu aprehendería, bajo los fenómenos, su esencia misma. Ella se esfuerza en descubrirlas en la sucesión de las épocas que constituyen el progreso del espíritu", convencida de que la indaga-

[15] *Teoria e Storia della Storiografia*, 3ª ed., págs. 72 y sigts., y 80.

ción espiritual "no sabría ni siquiera suministrar preciosas indicaciones o verificaciones importantes sino sólo cuando su exploración racional esté dirigida e interpretada por las aspiraciones emanadas de la evolución total de la humanidad, la única que sea bastante real y completa a la vez para manifestar suficientemente la verdadera marcha de nuestra inteligencia" [16].

Este juicio vale para Auguste Comte, como para Spencer y toda la sociología evolucionista del positivismo; y vale no menos para el iniciador del positivismo italiano, Carlo Cattaneo, que desde el historicismo de su maestro Romagnosi traía la convicción, expresada en un fragmento y aplicada en su *Psicología de las mentes asociadas*, que "el yo, si no se contempla en las evoluciones de la historia, nada sabe, ni siquiera de sí mismo, y nada a sí mismo se contesta" [17].

Pero contemporáneamente con el positivismo verdadero y propio, otras corrientes más o menos afines afirmaron la función gnoseológica del conocimiento histórico: desde la *filosofía de la praxis* de Marx (generada a través del *reale Humanismus* de Feuerbach), con su concepto de la historia como "praxis que se invierte" siempre dialécticamente [18], hasta el contingentismo característico de Augustin Cournot.[19] El conocimiento histórico, para Cournot, es precisamente una necesidad gnoseológica que no puede ser eliminada del campo del devenir humano y espiritual, donde, por la complejidad de los fenómenos, resulta imposible un conocimiento teorético. El entrecruzamiento de la serie infinita de los hechos engendra la contingencia; y sólo la historia puede unir la cadena de los acontecimientos. La realidad se presenta

[16] *La Philosophie de A. Comte*, pág. 399.

[17] Cfr. ALESSANDRO LEVI, *Il positivismo politico di C. Cattaneo*, Bari, Laterza.

[18] Cfr. mi *Materialismo histórico* (Formiggini, Génova; Giard et Brière, París; Ed. Ciencia, Rosario, 1941; Raigal, Bs. As., 1956) y *Feuerbach y Marx*, Bs. As.

[19] Cfr. E. DE MICHELIS, *Il Problema delle Scienze Storiche*, Turín, Bocca, pág. 212 y sigts. Véase también A. WAISSMAN, *Introducción a la historiografía cournotiana*, prólogo a la ed. castellana de A. COURNOT, *Historia de los movimientos intelectuales y de las instit. en los tiempos mod.*, Ed. El Ateneo, Bs. As., 1946.

como multiplicidad de posiciones fenoménicas escalonadas en el tiempo y en el espacio: cada una de ellas es, a la vez, punto de llegada y de partida de series causales indefinidas, tanto "a parte ante", cuanto "a parte post", de lo que deriva la necesidad y el valor del conocimiento histórico, que Cournot aplica particularmente al conocimiento de la humanidad.

Esta aplicación de la exigencia histórica a la humanidad significa, precisamente, el reconocimiento de la historicidad del espíritu y de la cultura; aparece, pues, lo que el idealismo llama *identidad*, y que yo prefiero llamar *unidad* de historia y filosofía, que vale no sólo para el idealismo sino para toda forma de historicismo.

En efecto: no es necesaria, para semejante unidad, la afirmación de que el espíritu es la única realidad. También los que afirman la realidad de la naturaleza reconocen, sin embargo, que nuestra ciencia natural, y en general toda la cultura, es un hecho espiritual. Por eso el positivismo, ya sea que considere, con Comte, la filosofía como *síntesis* de las ciencias, o con Ardigó, como *matriz* de ellas, reconoce siempre a las ciencias como hecho cultural, es decir, espiritual. Y como las ciencias, también todas las formas en que se explica la actividad creadora del hombre: de la técnica como de la economía, de la política como de la moral, del arte como de la religión, del lenguaje como del mito, etcétera. Todo este contenido múltiple y riquísimo del concepto de *cultura*, ha dado origen y desarrollo, en la actualidad, a la dirección filosófica que se llama, precisamente, "filosofía de la cultura" [20], en la que (con Simmel, Dilthey, Rickert, Freyer, Spengler, Scheler, etcétera) la exigencia de la historicidad se afirma vigorosamente.

Sin embargo, no se debe considerar como característica diferencial de una dirección particular (a pesar de que sea amplia y multiforme) un concepto al que pueden convenir las más diversas direcciones de la filosofía: es decir, que la filosofía representa la cultura humana que toma conciencia de sí misma. Admi-

[20] Objeto particular, en la Argentina, de importantes estudios de FRANCISCO ROMERO y EUGENIO PUCCIARELLI.

tido esto, es evidente que para tomar conciencia de sí misma la cultura humana tiene que tomar conciencia de su desarrollo. Y en esto consiste la esencia y la función de la historia, que es un reconocimiento de nosotros mismos, o la profundización de nuestra auto-conciencia.

Este es el significado de la llamada *contemporaneidad* de la historia, o de su correspondencia con un interés presente y vivo. No puede significar, ciertamente, un desconocimiento de la distinción entre pasado y presente, sino la afirmación de que el pasado no es nunca extraño al presente; más aún, está siempre en su interior. Escribe Croce: "será siempre imposible entender algo del proceso efectivo del pensar histórico si no se parte del principio de que el espíritu mismo es historia, y en cada momento suyo es actor de historia y resultado a la vez de toda la historia anterior; así, el espíritu encierra en sí toda su historia, que coincide después consigo mismo".[21]

Toda la Historia, como afirmaba Schelling, es decir, aun aquella que ignoramos, y que no ha sido menos real en su existencia pasada ni es menos real en sus consecuencias presentes. Y aquí está explicado el interés de la búsqueda histórica, aun de las búsquedas particulares, o de aquellas que se refieren a otros pueblos diversos de los que pertenecemos; de esas historias vienen siempre a proyectarse nuevas luces sobre nosotros mismos.

La unidad (o identidad, como quiera decirse) de historia y filosofía no puede encontrarse ciertamente en las indagaciones particulares, sino sólo en la totalidad de la investigación histórica. La historia universal quiere darnos la formación de la cultura humana; la filosofía, la conciencia de esta cultura; en ello consiste el vínculo que las une.

Más bien, la verdadera conciencia, aun en el campo de la filosofía, quiere ser genética, histórica; eso constituye el valor de la historia de la filosofía, que nos presenta a través de la sucesión de los sistemas el desarrollo progresivo de la conciencia de los problemas. Es una historia particular, que indudablemente tiene su dominio especial, pero no es aislable del desarrollo histórico

[21] *Teoria e Storia della Storiografia*, 3ª ed., pág. 16.

total. Ninguna historia particular extraña y aislada de la historia universal es ya una historia verdadera. Como es incomprensible el filósofo particular, hombre y pensador, desvinculado de la cultura de su tiempo, así es incomprensible también todo el desarrollo histórico de la filosofía fuera de la historia universal.

Ha escrito sabiamente Croce: "una historia de la filosofía pensada a fondo es toda la historia (e igualmente una historia de la literatura o de cualquier otro aspecto del espíritu), no porque anule en sí a las otras, sino porque todas están presentes en ella; y de ello se deriva la exigencia para los historiadores de hacerse mentes universales y hombres de doctrina en cierta manera universal, y el repudio hacia los historiadores especialistas, filósofos puros, literatos puros, políticos puros o economistas puros, los cuales, precisamente por esta unilateralidad, no entienden ni siquiera la especialidad que blasonan conocer en su pureza, de la que sólo poseen su esqueleto abstracto".[22]

Windelband afirmaba ya en el título de su historia de la filosofía moderna esta exigencia (*Historia de la filosofía moderna en su conexión con la cultura general y con las ciencias particulares*), y Gomperz presentaba sus *Griechische Denker*, diciendo que una verdadera historia de la filosofía antigua debe ser "una obra que abrace y agote la historia de la vida intelectual y moral de la antigüedad en su conjunto". Exigencia nunca satisfecha adecuadamente en ninguna de las historias ya existentes, y destinada, indudablemente, a no ser satisfecha plenamente en ninguna de las historias futuras, pero por esto, precisamente, destinada siempre a reafirmarse como estímulo de perfección y orientación de los esfuerzos que se renuevan constantemente.

Cada historia particular proyecta rayos para iluminar un centro particular en el campo inmenso del desarrollo humano, pero de este fuego particular la luz tiene que irradiarse en cierta medida sobre todo lo restante, para que la posición y el movimiento interior del campo que se observa puedan conocerse y explicarse adecuadamente. En el caso de la historia de la filosofía, el centro de iluminación es la formación y el desarrollo de la conciencia

[22] *Ob. cit.*, pág. 108.

filosófica; sin embargo, ésta no es tanto conocimiento de sistemas, como conciencia de problemas, y en ello, especialmente, tiene la unidad y continuidad de su desarrollo. Por eso la historia de la filosofía tiende hoy, en medida siempre mayor, a ser concebida como formación progresiva de la *problemática* filosófica, que resulta siempre más inteligible sólo en relación con toda la historia de la cultura, de donde le deriva continuamente el despertar de nuevos intereses, de nuevas necesidades, de nuevas vistas.

Indudablemente, al desarrollo de la historia de la filosofía contribuye el movimiento interior y la relación recíproca de los sistemas, lo cual se advierte en el desarrollo de las escuelas y corrientes filosóficas. Pero no menos (sino mucho más) contribuyen las relaciones recíprocas con el sistema general de la cultura y de la vida y con sus múltiples momentos y aspectos particulares.[23] En efecto, la vida de la humanidad representa un desarrollo infinito, lo que quiere decir, por consiguiente, desarrollo infinito de problemas.

La historia es en sí misma un desarrollo perenne de fuerzas vivas, que en cada fase tienen necesidad de una sistematización en relaciones y formas acertadas, pero que no pueden recogerla sino como sistematización provisional, porque su desarrollo vital, en constante acción, hace surgir en ellas, por una incoercible necesidad de expansión y superación, una lucha contra la envoltura en la que se habían adaptado momentáneamente. No hay jamás posibilidad de un último término, que designaría el fin de la humanidad.

Así, para la filosofía, la formación de los sistemas es en cada momento una exigencia de la conciencia de los problemas, pero en ella se produce la incubación de nuevos problemas, que nacen de la filosofía misma y de la vida infinita.

La conciencia filosófica resulta así una formación histórica que se reconoce a sí misma en la historia: cada momento es hijo del pasado y padre del porvenir, y su comprensión histórica, por

[23] Cfr. mi ensayo "Historia de la filosofía e historia de la cultura", en la revista *Imago mundi*, Bs. As., 1955 y en el libro *Problemas de cultura y educación*, Lib. Hachette, Bs. As., 1957.

tanto, significa a la vez su justificación y la conciencia de su carácter provisional e insuficiente.

Por eso la historia de la filosofía quiere ser a la vez una continua obra de justicia hacia el pasado y una continua preparación del porvenir para el planteo de problemas nuevos.

Esta es la gran función y el gran valor de la conciencia histórica moderna, que unifica la historia con la filosofía y confiere su plena significación a la historia de la filosofía en la unidad de la historia universal.

VII

ACLARACIÓN PRELIMINAR

Me parece útil explicar previamente el motivo por el cual agrego a este libro el ensayo siguiente sobre *Origen del ideal filosófico de la vida*, considerándolo un complemento a la investigación realizada en el ensayo sobre *Naturaleza y cultura en los orígenes de la filosofía*. Éste, en efecto, trata de mostrar, contra la opinión tradicional, que la reflexión sobre el mundo humano ha precedido en Grecia a la investigación sobre el mundo natural. Pero justamente de esa precedencia surge el problema: ¿cómo ocurre luego que la filosofía, al nacer, traslada su objeto e interés cognoscitivo del hombre a la naturaleza, y más tarde, sobre todo con Sócrates, pasa del naturalismo al humanismo? ¿Cómo se explica esta aparente doble solución de continuidad histórica?

La explicación se encuentra precisamente en la formación del ideal filosófico de la vida, que constituye el vínculo de continuidad esencial y más íntimo tanto entre la reflexión moral más antigua y la investigación naturalista de los presocráticos, como entre el naturalismo de éstos y el humanismo de Sócrates.

El desplazamiento del interés cognoscitivo hacia la naturaleza universal, que aparece en los comienzos de la filosofía griega, no reniega en efecto del humanismo anterior, sino que más bien obedece, no menos que aquél, a motivos esencialmente humanos. Éstos no consisten tan sólo en los poderosos intereses prácticos, que hacían sin duda sentir su acicate en una época de intenso desarrollo histórico, en un pueblo de navegantes, colonizadores, exploradores, comerciantes, para quienes conocer el mundo representaba una exigencia primordial urgente; sino que consisten aún más en una exigencia hondamente ética y religiosa despertada por

la propagación de la religiosidad mística, vale decir, procedente del nuevo concepto del hombre, de su fin y su deber supremos, que las corrientes místicas sustituían al concepto anterior afirmado por los poetas y los *sabios* representantes de la reflexión gnómica tradicional. Para la tradición anterior, el hombre, mortal y limitado, debía pensar únicamente en cosas humanas, esto es limitadas y mortales, renunciando a las divinas que se declaraban privilegio de los dioses defendido por su mismo celo. En cambio la mística, al atribuir al hombre la posesión de un alma inmortal, y hacerlo de esta manera partícipe de lo divino, convertía en obligación sagrada para él lo que la sabiduría anterior le vedaba como insolencia *(hybris)* e impiedad. Sólo en la contemplación de lo eterno inmortal y divino puede el hombre lograr la purificación espiritual que lo libere de su esclavitud con respecto al cuerpo y lo vuelva merecedor de la bienaventuranza eterna.

Por este papel ético-religioso atribuido a la contemplación de la naturaleza *(physis)*, que Anaximandro y probablemente ya Tales identificaban con lo divino (*theion*), la investigación naturalista de los filósofos presocráticos sigue siendo dominada por las preocupaciones morales; lo cual se evidencia en el mismo hecho de adoptar las escuelas filosóficas desde el comienzo (y especialmente la pitagórica) los caracteres y la organización de las asociaciones religiosas *(thíasoi)*, atribuyendo a sus adeptos la condición de iniciados y elegidos.

La filosofía por lo tanto es una forma (la más excelente y eficaz) de purificación espiritual *(cáthарsis)*; y la actividad del filósofo representa —así como lo muestra, en la *República* platónica, la alegoría de la caverna— una misión sagrada de iluminación y liberación, a cumplir hacia los hermanos prisioneros de la cárcel corpórea.

Esta misión, precisamente, la personificó Sócrates de manera típica en su vida y en su muerte; y por esto el ideal filosófico de la vida constituye una premisa necesaria para la comprensión de su figura y actividad, así como de su identificación de la virtud con la ciencia. Por estas consideraciones el ensayo sobre *Origen del ideal filosófico de la vida* puede ayudar a entender la conti-

nuidad del desarrollo histórico de la reflexión ética griega, cuyo proceso no se interrumpe con el naturalismo presocrático, sino que se dirige hacia la posterior proclamación de la supremacía de las virtudes dianoéticas y la formación del ideal del sabio.

ORIGEN DEL IDEAL FILOSÓFICO DE LA VIDA

Cuenta Aristóteles en un pasaje del *Protréptico* [1], obra escrita en su juventud, que Pitágoras interrogado acerca del verdadero fin para el cual el hombre habría nacido a la vida, había contestado: "para contemplar el cielo", declarándose a sí mismo contemplador de la naturaleza. Y análoga respuesta habría dado Anaxágoras también a la pregunta: ¿por qué se quiere vivir?, afirmando: "para contemplar el cielo y los astros y los movimientos de la luna y del sol".

Antes de Aristóteles esta misma contemplación del cielo la había exaltado ya Platón, en el *Teeteto*, al celebrar a Tales, que por mirar las estrellas en lo alto caía en un pozo, mientras su sirvienta se mofaba de su olvido de las realidades próximas a sus pies. Se perfilaba así la oposición entre el ideal práctico de la vida y el contemplativo o filosófico, por cuya afirmación el amor de la sabiduría, convertido en consagración de la vida a la adquisición de conocimientos desinteresados o de pura teoría (βίος θεωρητικός = *vita contemplativa*) se erige frente y contra toda orientación de la actividad humana hacia los fines prácticos o utilitarios.

Semejante ideal, afirmaba Franz Boll en un discurso sugestivo, dictado hace algunos decenios en la Universidad de Heidelberg [2], ha sido una creación original del espíritu helénico, no anticipada por ninguna de las culturas orientales antecedentes, de Asia o de Egipto. Sin embargo, al afirmar esa prioridad de los griegos no se olvidaba Franz Boll, eminente historiador de la astrología

[1] Véase *Aristotelis dialogorum fragmenta*, ed. R. Walzer. Florencia, 1934, fragm. 11 del *Protréptico*, pág. 49.
[2] *Vita contemplativa*, FESTREDE, Heidelberg, 1920.

y astronomía antiguas [3], de la existencia de observadores de los fenómenos celestes muy anteriores a aquéllos. Pero ponía justamente de relieve que aun cuando, muchos siglos antes, los sacerdotes babilonios observaban y registraban cuidadosamente, desde la torre de sus observatorios, los movimientos y fenómenos astronómicos al servicio de la predicción astrológica; o cuando los Egipcios en su culto de Isis realizaban una forma de contemplación religiosa que podía ofrecer un modelo de recogimiento espiritual a las imitaciones posteriores, todo eso no significaba todavía la creación de un tipo ideal —del hombre que se dedica totalmente a la conquista del conocimiento— y su conversión en modelo, afirmado como realización de la forma más alta y pura de la actividad humana.

Sin embargo, Aristóteles, en su *Metafísica* (981 b), mencionaba a la casta sacerdotal egipcia como ejemplo de una clase de hombres que habían llegado a encontrarse libres de toda preocupación material, y a tener por ende el *otium* necesario para cultivar ciencias como las matemáticas, que no se dirigen ni a los goces y embellecimientos ni tampoco a las necesidades de la vida. Pero aun sin tener en cuenta el testimonio discordante de Heródoto (II, 109), que relacionaba el nacimiento de la geometría en Egipto con las necesidades anuales de la agrimensura, después de cada desbordamiento del Nilo, sin embargo el culto desinteresado de la matemática o de la sabiduría en general no era para la casta sacerdotal egipcia el fin y la misión de su vida, ni Aristóteles pensaba atribuirle semejante ideal.[4]

Una cosa es realizar alguna forma de actividad intelectual sin

[3] Basta con recordar algunas de sus obras: *Sphaera*, Leipzig, 1903; ***Die Entwicklung d. astronom. Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie***, Leipzig, 1913; ***Astronom. Beobachtungen im Altertum***, 1917; ***Studien zur Geschichte d. antiken Weltbildes u. Wissenschaft***, 6 tomos, 1914-21; ***Die Sonne im Glauben u. i. Weltansch. der alten Völker***, Stuttgart, 1922.

[4] Tampoco puede reconocerse una atribución de semejante ideal a los sacerdotes egipcios en el pasaje del *Timeo* platónico (24 a) que habla de "la clase sacerdotal distinta y separada de las otras", después de haber afirmado (23 a) que en los templos están escritas *ab antiquo* y conservadas las noticias de todas las cosas bellas y grandes. Además Platón dice (24 c) que en ese ordenamiento social los atenienses antiguos habían precedido a todos los demás pueblos.

convertirla en la única o en la más digna y alta entre todas, y otra cosa (muy distinta) exaltarla como ideal de vida, dedicándole lo mejor de las propias energías y buscando en su ejercicio la justificación y finalidad verdadera de la propia existencia. Los sacerdotes egipcios estaban todavía lejos de pensar en esto, y por eso Aristóteles podía saber que semejante ideal de vida era una creación esencialmente helénica.

Su primera raíz puede reconocerse justamente en la propia naturaleza espiritual de los griegos, caracterizada por esa inagotable curiosidad que los empujaba a seguir las huellas de sus antecesores egeos, cuya osadía de marinos había engendrado la leyenda y el tipo de Odiseo. Esa curiosidad que nunca se saciaba los impulsaba sin cesar a la búsqueda de nuevas tierras, no solamente por espíritu de mercaderes y colonizadores, sino también de exploradores, siempre aguijoneados por el anhelo de ver y descubrir cosas nuevas.[5]

Al comienzo, pues, las finalidades prácticas y las cognoscitivas se encuentran mutuamente asociadas en esta actividad histórica de los griegos, y el recuerdo de su vinculación recíproca se conserva en los testimonios de los escritores. Solón, por ejemplo, se nos presenta en Heródoto —que sin embargo le hace expresar, en la conversación con Creso, un ideal de vida muy lejano de los anhelos intelectuales— como ejemplar de viajero empujado hacia países extranjeros por el deseo de ver y conocer, así como después Hecateo y luego el propio Heródoto. Y Aristóteles, con exactitud aún mayor, declara que en el mismo Solón actuaban juntamente con igual fuerza dos estímulos diferentes, el interés comercial y el afán cognoscitivo, que lo empujaban hacia los viajes, representante típico de la índole de su pueblo.[6]

Pero esta presencia inicial de dos finalidades conjuntas en el alma griega constituye una duplicidad de gérmenes, que tienen

[5] Véanse sobre este punto mi obra *El Genio Helénico* (Cuadernos de la Facultad de Tucumán, 1943 y Colección Esquemas, Ed. Columba, Bs. As.), y la primera parte de mi libro *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica.*

[6] Véase ARISTÓTELES, Ἀθηναίων πολιτεία, cap. XI, donde dice que Solón efectuaba sus viajes κατ' ἐμπορίαν ἅμα καὶ κατὰ θεωρίαν.

cada uno el poder de desarrollarse por su cuenta en oposición con el otro; y se requiere justamente una separación recíproca, que se convierta en antítesis, a fin de que pueda afirmarse un ideal de vida filosófica, cuyo significado se plantea únicamente por contraste con el tipo orientado hacia la vida práctica. Tal escisión y aislamiento pueden, empero, realizarse solamente en una minoría selecta, y por eso ocurre lo que observaba Franz Boll; esto es, que la masa del pueblo, que no puede ni sabe prescindir de las necesidades y los intereses prácticos, también en Grecia toma una actitud de recelo, de escarnio o aun de hostilidad contra los escasos cultivadores de la vida contemplativa, por no comprender ni justificar su alejamiento y abandono de las exigencias de la vida práctica.

Hay por ende un problema histórico, planteado por la mencionada unión recíproca inicial de los fines prácticos y cognoscitivos: ¿cómo y cuándo se ha efectuado la separación de la necesidad teorética de la práctica? Este problema puede considerarse equivalente en parte y en parte previo a otro, planteado por Werner Jaeger [7]: ¿cómo y cuándo ha nacido y se ha afirmado de manera consciente el ideal filosófico de la vida?

Para contestar a esta última pregunta, Jaeger ha vuelto a someter a una investigación crítica las tradiciones que Franz Boll había aceptado, y que presentaban como primeros adalides de aquel ideal de vida a Tales, Heráclito y Anaxágoras, en compañía de Pitágoras y Parménides y sus escuelas. ¿Hay que reconocerlas (pregunta Jaeger) como tradiciones históricas dignas de confianza, o como meras proyecciones en el pasado de concepciones posteriores?

La contestación de Jaeger es que "todas las narraciones que atribuyen a los filósofos más antiguos una profesión declarada del ideal del βίος θεωρητικός (vida contemplativa) tienen una procedencia directa de la escuela platónica, o han nacido bajo el influjo del ideal platónico en época posterior". "El ideal de la

[7] *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal*, Preuss. Akad. der Wissensch., 1928. Trad. italiana (*Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita)*, en apéndice a su *Aristóteles* (Florencia, 1925), del cual hay edición castellana.

vida consagrada al conocimiento es deudor de su génesis a Platón, cuya ética determina y opone entre ellos varios tipos de vida y tiene su culminación en la elección de la vida mejor entre todas" [8].

Tres tipos de vida son delineados y situados uno frente a otro —la vida voluptuosa, la civil y la contemplativa: ἀπολαυστικός, πολιτικός, θεωρητικός— de acuerdo con la distinción (fundamental en la ética platónica-aristotélica) de tres finalidades en la vida misma: el placer, la virtud, el conocimiento racional [9]. Pero como esta distinción trinitaria de los fines, agrega Jaerges, procede de la doctrina platónica de las tres partes del alma (apetitiva, impulsiva, racional) [10], así todas estas distinciones no pueden empezar sino con Platón.

Claro que Jaeger no quiere desconocer con eso la existencia anterior de una actividad contemplativa pura (θεωρία) en los filósofos naturalistas más antiguos, más bien la considera, en tanto realidad de hecho, uno de los productos más singulares de la cultura jónica. Pero la existencia de una actividad científica no significa todavía una afirmación consciente de un ideal de vida teorética.

Jaeger niega justamente carácter de verdad histórica a las afirmaciones de este tipo que alguna tradición hace retroceder a una época anterior a Platón; y por eso polemiza contra Burnet, dispuesto a aceptar la narración de Heraclides Póntico, que atribuye a Pitágoras la distinción de las tres formas de vida [11], así como contra Taylor [12] quien afirma el origen pitagórico de la tripartición del alma.

Sin embargo, por lo que a este último punto se refiere, alguna incertidumbre podría fundamentarse en un pasaje del propio Platón. En *Gorgias*, 493, Platón habla de las partes del alma, y al considerar dominante en los necios (ἀνόητοι) la que es asiento

[8] Véase la edición italiana del ensayo mencionado (apéndice a *Aristóteles*), págs. 563-565.

[9] Cfr. ARISTÓTELES, *Ethica Eudemia*, 1214 a y 1215 a, *Ethica Nicom.*, 1095 e.

[10] Cfr. *República*, IX, 580 d y sigts.

[11] *Early Greek Philosophy* (*L'aurore de la philosophie grecque*), § 45.

[12] Comentario al *Timeo*, pág. 497.

de los apetitos, es decir, opuesta a la parte racional, declara que toma de la escuela itálica (¿Arquitas?) la aplicación de semejante partición del alma al mito de las Danaides. Esto hace pensar, por ende, en una teoría pitagórica de las partes del alma, anterior a Platón. Sin embargo, este pasaje del *Gorgias* no puede ser prueba para los pitagóricos de una tripartición del alma, tal como se la encuentra en Platón, sino más bien una distinción y oposición entre la parte irracional y la racional. Pero con ésa ya tendríamos una partición del alma anterior a Platón.

En cambio falta por completo la documentación que Burnet creía encontrar en Heráclito para confirmar la narración de Heraclides Póntico. Éste atribuía a Pitágoras una distinción de los hombres en tres categorías, comparadas con las de los participantes en las fiestas de Olimpia: los mercaderes, los que tomaban parte en los certámenes y los espectadores puros o θεωροί desinteresados. Burnet interpretaba como una alusión a la distinción de las tres vidas el fragmento 111 de la edición Bywater de Heráclito, en el que le parecía encontrar delineadas tres finalidades y formas de vida, dominadas una por el intelecto (νόος), otra por la conquista de la gloria (κλέος) y la tercera por los placeres del vientre (κόρος). Pero su interpretación está muy lejos de ser aceptable. El fragmento 111 de Bywater, en efecto, está constituido por la soldadura de dos fragmentos distintos que más justamente quedan separados en la edición de Diels, que coloca en el número 104 la primera parte de Bywater, y en el número 29 la segunda. Frag. 104: "¿Cuál es, pues, la mente o el sentimiento de ellos? Creen a los cantores populares y usan por maestra a la muchedumbre, no sabiendo que los muchos son malos y pocos son buenos".

Frag. 29: "Los mejores pues prefieren una cosa única, en vez de todas las otras, es decir la gloria eterna en lugar de las cosas mortales [13]; la mayoría en cambio se contenta con atiborrarse como bestias".

[13] Sigo la interpretación de Diels, que considera esta segunda frase paralela a la antecedente (ἓν ἀντὶ ἁπάντων) y agregada como explicación de aquella κλέος ἀέναον θνητῶν — sobrentendido: ἀντὶ. Burnet en cambio interpreta la

Es evidente que el primer fragmento pregunta qué especie de inteligencia o sabiduría (νόος ἢ φρήν) es la de aquellos que tienen confianza en los poetas y toman por maestra a la muchedumbre, sin darse cuenta de que la muchedumbre (οἱ πολλοί) es mala y pocos son los buenos; el segundo establece una oposición entre los mejores (οἱ ἄριστοι) quienes prefieren la gloria, única cosa inmortal, a todas las otras cosas mortales, y la muchedumbre (οἱ πολλοὶ) que piensa tan sólo en su vientre, como las bestias. El primer fragmento, pues, expresa un doble desprecio: 1) contra los poetas, acusados también en otros fragmentos dirigidos contra Homero, Hesíodo, Arquíloco, Jenófanes [14], de carecer de inteligencia (νόος) y de ser indignos de la tarea de maestros que les atribuye la muchedumbre; 2) contra esta muchedumbre (οἱ πολλοί): desprecio característico de la orientación aristocrática de Heráclito, para quien uno solo vale diez mil si es *óptimo* (ἄριστος - cfr. frag. 49). El segundo fragmento vuelve a tratar el tema del desprecio para la muchedumbre (οἱ πολλοὶ) opuesta a los óptimos (ἄριστοι): por lo cual aun cuando quisiéramos soldarlo con el primero, tendríamos que buscar aquí, en el desprecio para la muchedumbre, el punto de atadura. Es un error buscarlo en otra parte, como hace Burnet, que identifica a "los mejores" de la segunda parte, que buscan la gloria inmortal, con los que en la primera parte son reprochados por tener confianza en los poetas y en la muchedumbre. Los poetas aquí son colocados en un mismo rebaño con la muchedumbre, que allí, en cambio, se ve opuesta a "los mejores", mencionados con respeto evidente, no menos que en el frag. 49, así como su ideal de la gloria eterna.

En conclusión, no se puede buscar en estos fragmentos de Heráclito un testimonio relativo a la distinción de los tres tipos de vida.

Pero hay que poner de relieve también que no es precisa una

---

segunda frase: "gloria inmortal entre los mortales". Pero esta diferencia de interpretación no tiene importancia decisiva por lo que se refiere a nuestra cuestión.

[14] Cfr. los fragmentos A22, B40, B42, B56, B57 y B106 de la edición Diels.

tripartición de las formas de existencia, para que pueda encontrarse una afirmación del ideal filosófico de la vida, opuesto a la orientación dominada por los intereses utilitarios. Basta una oposición de dos tendencias contrarias, para determinar la formación de dos ideales o tipos de existencia opuestos. Y el ejemplo de los mismos Aristóteles y Platón puede documentarlo.

Aristóteles, sin duda, nos presenta repetidas veces en la *Ética Eudemia* y en la *Nicomaquea*, como se ha recordado, la distinción de los tres tipos de vida; pero anteriormente, en el *Protréptico*, delineaba como esencial el contraste bipolar entre los aseveradores de la exigencia práctica y los de la teorética. Y al expresar las razones de la exigencia teorética, el *Protréptico* no se contenta con seguir las huellas del esbozo de exhortación a la filosofía contenido ya en el *Eutidemo* (278 y sigts.), donde Platón pone de relieve, contra los hombres prácticos, enemigos de la filosofía, la necesidad imprescindible del saber para el mismo obrar, es decir de una colaboración de la actividad teórica con la práctica utilitaria. El *Protréptico* procede más allá, y acepta la discusión también en un terreno de separación y no de colaboración entre el fin cognoscitivo desinteresado y el práctico utilitario, para afirmar la superioridad del primero, el único que puede representar la exigencia de una vida humana, digna en verdad de los hombres [15].

El valor de la vida humana —dice Aristóteles en el *Protréptico* y vuelve a afirmarlo en la *Metafísica* y en la *Ética Nicomaquea*— está en la razón y en el conocimiento, está en el ejercicio de la inteligencia, que es el elemento divino presente en el hombre. Y éste por lo tanto debe, en la medida de lo posible, hacerse inmortal y recordar que en su pequeñez física

[15] La discusión del *Protréptico* permanece esencialmente en el terreno de la utilidad de la ciencia para los fines de la actividad práctica en los fragmentos 3, 4, 5 y 13 de la edición Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florencia, 1934). Pero otros fragmentos la elevan hacia la consideración del alma y la razón (fr. 6), del fin por sí, opuesto al medio útil (fr. 7, 11, 12), del conocimiento como verdadero fin y valor de la vida, realización de lo divino presente en el hombre, que no puede someterse a las necesidades y los intereses terrenales, sino que desprecia los placeres mortales y encuentra únicamente en los bienes eternos la felicidad digna del hombre (fr. 8, 9, 10, 14 y sigts.).

supera a todos los otros seres naturales por su poder y dignidad espirituales [16]. Se afirma de esta manera el ideal filosófico de la vida como exigencia de llevar al acto la potencia intrínseca de la naturaleza humana [17], pero se lo afirma fundándose sobre el dualismo entre la naturaleza espiritual y la corpórea: dualismo cuya fuente mística aparece evidente en el *Protréptico* por el repudio de los valores terrenales, considerados todos, en su conjunto, vanidad y negatividad [18].

No menos evidente aparecía ese origen místico del mencionado dualismo en Platón, cuando en el *Teeteto* (173 d y sigts.) introducía una digresión en el diálogo para presentar el tipo del filósofo, personificado en Tales contemplador de las estrellas, opuesto al tipo de la persona práctica, representada por su sirvienta tracia, que se mofaba de su patrón caído en el pozo por mirar al cielo.

De las dos vidas, concluye Platón, la primera, del filósofo, es libre verdaderamente, y servil, en cambio, es la otra, quedando sierva del mal inherente a la naturaleza humana. De este mal el filósofo se libera por su anhelo hacia la patria celeste y por su esfuerzo constante de asemejarse a Dios en lo que le es posible al hombre, es decir mediante su elevación espiritual, que es huida de los intereses terrenales (17 a).

Pero esa fuente mística, de la que fluye la oposición entre la vida contemplativa y la práctica, tenía una existencia mucho más antigua que Platón; de manera que se nos plantea un problema: de ese manantial preexistente ¿no ha brotado sino tan sólo con Platón la intuición de un ideal filosófico de la vida, en antítesis con la visión común utilitaria?

Un bosquejo anterior del contraste entre la vida contemplativa

[16] Cfr. en Walzer, *ed. cit.*, el frag. 8 a.

[17] Cfr. el frag. 14.

[18] Véanse los fragmentos 10 a y 10 b de la edición Walzer, con el ejemplo del cuerpo hermosísimo de Alcibíades que aparece torpe y feísimo a los ojos de Linceo, que penetran en las entrañas, y con el parangón entre el alma atada al cuerpo y las víctimas de los ladrones etruscos, atadas cara a cara a un cadáver en putrefacción.

y la activa lo han buscado algunos investigadores [19] en el debate —célebre en la antigüedad— presentado por Eurípides en su drama *Antíopes* entre los dos hermanos Zeto y Anfión: la idea de buscar este antecedente les había sido sugerida justamente por Platón, en cuyo diálogo *Gorgias* (485 e) Cálicles evoca contra Sócrates el reproche dirigido por Zeto contra Anfión en la tragedia euripídea. Pero muy justamente Jaeger [20] ha puesto de relieve el hecho de que la oposición entre los dos hermanos del drama no corresponde a la antítesis entre vida práctica y contemplativa: Anfión no está caracterizado como hombre consagrado al cultivo de las ciencias, sino al de las Musas; más aún, podríamos agregar, como amigo de los placeres delicados en lugar de la severa investigación científica.

No hay por ende en el drama *Antíopes* un antecedente del ideal filosófico. Sin embargo, la idea de buscarlo en Eurípides no puede considerarse equivocada. En el mismo diálogo *Gorgias* (492 e) Platón hace evocar por Sócrates los versos euripídeos: "¿quién sabe si la vida no sea muerte y la muerte vida?", relacionándolos con la oposición órfico-pitagórica entre alma y cuerpo, y con la otra (expresada por un *itálico*, que puede ser Empédocles o Filolao) entre la parte racional y la irracional del alma. Todo esto puede dirigirnos a la búsqueda de otro antecedente más apto entre los versos del mismo Eurípides: en aquellos, justamente, que exaltan la espiritualidad íntegramente racional del filósofo, que contempla el orden eterno de las cosas y se olvida por ende de los bajos intereses terrenales, causa y estímulo de acciones injustas.

"Bienaventurado (ὄλβιος) quien posee la ciencia de la investigación (τῆς ἱστορίας μάθησιν) y permanece insensible a los deseos de perjudicar a los otros o cometer acciones injustas por estar atento solamente a contemplar (καθορῶν) el orden de la naturaleza inmortal que nunca envejece, investigando cómo está consti-

[19] Cfr. F. BOLL, *Vita contemplativa*, pág. 12; FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1936, págs 35 y sigts.
[20] *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita* (ed. ital. de *Aristóteles*), pág. 564.

tuido y por qué camino y de cuál origen: en semejantes almas jamás se acoge un pensamiento de acciones vergonzosas" [21].

Estos versos transfieren y aplican al cultivador de la ciencia, que contempla el orden de la naturaleza, esa misma bienaventuranza que Píndaro (fragmento 114) había prometido para la vida futura al hombre iniciado en los misterios, que hubiese contemplado (ἰδών) los ritos sagrados. Constituyen por ende un documento incontestable de una afirmación del ideal filosófico de la vida anterior a Platón y al propio Sócrates, que en el diálogo platónico evocaba los versos euripídeos vinculados con ideas místicas. Los versos del fragmento citado adquieren un significado particular si la figura del filósofo bosquejada en ellos por Eurípides quiere efectivamente, así como suelen admitir los críticos modernos [22], delinear la imagen de Anaxágoras. De esta manera el fragmento euripídeo otorga un fundamento de documentación y un carácter de historicidad a la representación del filósofo de Clazomenes ofrecida por el testimonio mencionado de Aristóteles, *Protréptico*, frag. 11 y *Ética Eudemia* 1215 b, donde se refiere que habiéndose preguntado a Anaxágoras por qué prefería haber nacido más bien que no haber tenido nacimiento, habría contestado: "para contemplar el cielo y el orden que está en todo el universo".

Semejante respuesta significa un trastrocamiento decidido y radical del pesimismo que había caracterizado a los poetas gnómicos, todos acordes en repetir la sentencia del Sileno legendario: "mejor no haber nacido que haber tenido nacimiento". La inversión del juicio se cumple a consecuencia del valor atribuido a la orientación contemplativa de la vida, es decir, que eleva la contemplación científica al papel de fin verdadero y supremo de la vida, capaz de darle su justificación y de otorgarle su valor.

Al encontrar, pues, la exaltación de esa orientación de la vida expresada en los versos de Eurípides, y vinculada muy posible-

[21] Fragmento 910, ed. Nauck.

[22] Cfr. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, cap. 46 de la ed. 4ª = 59 de la 5ª al número A30; FR. BOLL, *Vita contemplat.* pág. 16; FESTUGIÈRE, *Contempl. et vie cont.*, pág. 34.

mente con la figura de Anaxágoras, ya no podemos estar conformes con la opinión de Jaeger, que considera la afirmación de ese ideal atribuida al propio Anaxágoras por testigos posteriores, pura invención de la época platónica, que podía proceder única y justamente del ideal platónico de la vida. Aun cuando no aceptáramos por histórica la anécdota relativa a Anaxágoras, asociada por Aristóteles en su *Protréptico*[23] con la otra más o menos idéntica relacionada con Pitágoras, de todas maneras queda sustraído a toda discusión el hecho de que en Eurípides se encuentra la representación y celebración de una figura de hombre y de un tipo de vida, que debían por ende ser una realidad histórica presente a él y conocida por él. Figura y tipo que son la afirmación consciente y la consciente realización de un ideal de vida contemplativa, que eleva al espíritu humano por encima de todas las vilezas y fealdades de los intereses prácticos, y efectúa de esta manera una verdadera purificación ética del alma.

Pero en el mismo Eurípides encontramos otro fragmento interesante desde el mismo punto de vista, y vinculado con el ya citado, por inspirarse en la misma intención de determinar el tipo de vida y de hombre al que pertenece el título de *bienaventurado* (ὄλβιος). Este fragmento, que tiene el número 198 en la edición Nauck, dice justamente: "Si alguien, aun siendo afortunado en la vida que le ha caído en suerte, no intentara lograr en su casa ninguna de las cosas bellas, nunca lo saludaré con el nombre de bienaventurado (ὄλβιος) sino que lo llamaré más bien custodio de bienes ajenos".

El fragmento reproduce (en parte literalmente) el siguiente de Epicarmo[24]: "a quien habiendo tenido una vida exenta de desgracias no tiene ningún cuidado de otorgar algo bello y bueno a su alma (μηδὲν καλόν τε κἀγαθὸν ψυχᾶι διδῶι) no lo saludaré jamás con el nombre de bienaventurado (μακάριος), sino que

[23] Fragmento 11 de la edición Walzer.

[24] Véase en DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, cap. 13 en la 4ª ed., 23 en la 5ª, Nº B45 (número 297 en la ed. Kaibel de los fragmentos de Epicarmo).

diré más bien que termina su vida (τελεῖν) custodio de bienes para otros". El interés de ambos fragmentos reside en la antítesis entre los bienes materiales y los espirituales en la que están empernados: no es el goce de las fortunas materiales (dicen ambos) sino tan sólo el cultivo de los valores espirituales (otorgar a su alma —o introducir en su casa— lo bello y lo bueno) lo que puede llevar al hombre a merecer el título de *bienaventurado* (ὄλβιος para Eurípides, μακάριος para su predecesor). Este es, justamente, el título que Eurípides en el citado fragmento 910 otorga al cultivador de la ciencia, sacándolo de la aplicación que había hecho de él Píndaro en su fragmento 114, donde lo otorgaba a los iniciados en los misterios, quienes por la contemplación de los ritos sagrados adquirían la bienaventuranza eterna en la vida venidera de su alma inmortal.

Ahora bien, no carece de significado esta coincidencia; ni tampoco la otra, igualmente característica, con las laminillas de oro descubiertas en el cementerio órfico de Thurios [25], donde el alma, que llega "pura de entre los puros" (ἐκ καθαρῶν κα θαρά) y logra por ende su liberación del ciclo tremendo de las generaciones y la acogida entre los dioses (θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βρο τοῖο), recibe también su saludo con los títulos de bienaventurada, beata en sumo grado" (ὄλβιε καὶ μακαριστέ). Lo cual nos muestra que con Eurípides y Epicarmo también nos movemos en el ámbito de la oposición mística entre cuerpo y alma, por lo que el hombre que se dedica únicamente a los intereses materiales, llega a la muerte (τελεῖν) sin que su existencia haya tenido otro papel que la custodia de bienes para otros; mientras quien se ha consagrado a los valores espirituales merece y adquiere la situación del bienaventurado.

[25] Véanse en KERN, *Orphicorum fragmenta* (entre los fragmentos de más antigua documentación) y en DIELS, *Fragmente der Vorsokr.*, cap. I en la 5ª ed. (66 en la 4ª), B18 y B19. Por cierto a partir especialmente de WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* (Berlín, Weidmann, 1932), la crítica más reciente manifiesta una tendencia a negar que los cementerios y las laminillas áureas de Thurios, Petelia, Roma, etc., pertenecieran a los órficos. Sin embargo, aun poniendo en tela de juicio esta atribución, aceptada por DIELS, KERN, etc., queda fuera de toda discusión el hecho de que se trata de asociaciones místicas.

Con esta misma oposición mística está vinculado probablemente el frag. 4 (ed. Diels) de Heráclito, que nos ha sido conservado por una cita de Alberto Magno (*De vegetatione* VI, 14, 401): "Si felicitas esset in dilectationibus corporis, boves felices diceremus cum inveniant orobum ad comendendum" (si la felicidad estuviese en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes, cuando encuentras arvejas para comer).

Este fragmento heraclíteo, junto a los de Epicarmo, Píndaro, Eurípides, etc., nos da indicios de toda una literatura relativa al problema de la felicidad, que se había planteado por el influjo del misticismo y que llevaba a una oposición de dos tipos de vida, dirigido uno hacia el goce de los bienes materiales, otro hacia el de los espirituales. En esta oposición bipolar, de origen místico, más que en la tripartición platónica del alma, está la raíz de la formación del ideal filosófico de la vida.

La presencia en el pensamiento de Epicarmo de ese dualismo místico entre alma y cuerpo, está comprobada también por otros fragmentos que hablan de una posición recíproca entre los dos por su procedencia, naturaleza y destino. El fragmento B9, Diels (245 Kaibel) nos presenta el ciclo de su unión inicial y de su separación final, en que cada uno vuelve al lugar de donde ha venido: el cuerpo a la tierra, el espíritu al cielo.

> συνεκρίθη, καὶ διεκρίθη κἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν,
> γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω

"Se juntaron y luego se separaron y se fueron cada uno de nuevo allá de donde había venido: la tierra (el cuerpo) a la tierra, el espíritu hacia arriba."

Y la importancia que tenían estas ideas en la cultura de la época aparece confirmada por la imitación que Eurípides nos presenta también de este fragmento epicármeo en sus *Supplic.* 532 y sigts.: "dejad ya cubrir de tierra a los muertos; de donde, pues, vino cada (elemento) al cuerpo, allá se fue, el espíritu hacia el éter, el cuerpo hacia la tierra".

ἐάσατ' ἤδη γῇ καλυφθῆναί νεκρούς·
ὅθεν δ' ἕκαςτον ἐις τὸ σῶμ 'ἀφίκετο,
ἐνταῦθ' ἀπῆλθε, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα,
τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν.

En estas ideas, pues, no se veía solamente la solución de un problema natural, sino también de uno ético-religioso. En efecto, el nuevo ascenso del espíritu al cielo (ἄνω τὸ πνεῦμα κατ' οὐρανὸν) está subordinado en el fragmento B22 Diels (265 Kaibel) de Epicarmo a la condición de que el hombre en su vida se haya mostrado de mente pía (εὐσεβὴς νόωι πεφυκώς); y otro fragmento (B18 Diels, 261 Kaibel) confirma que la piedad y santidad de la vida (εὐσεβὴς βίος) es el viático más grande (ἐφόδιον μέγιστον) que los mortales puedan tener para su viaje supremo; y otro fragmento todavía (B26 Diels, 269 Kaibel) expresa una honda preocupación por la pureza espiritual (καθαρὸν τὸν νοῦν), considerándola condición necesaria para la misma pureza física. Todos estos elementos pertenecen a una esfera de ideas místicas, en la que se encuadra perfectamente la afirmación citada arriba, de que uno no puede tornarse *bienaventurado* si no cultiva en su espíritu lo bello y lo bueno.

Hay pues la idea de una diferencia de destino que espera a las almas de acuerdo con su forma de vida, en la que se hayan purificado mediante su dedicación a los valores espirituales o se hayan enlodado por el afán de los intereses terrenales. Sin embargo, la oposición entre almas elegidas y rechazadas, planteada en estos términos, se aleja de la forma en la que se planteaba en la religión de los misterios, al oponerse los iniciados a los no iniciados. El punto de vista de los cultos y misterios se refleja todavía íntegramente en el fragmento 114 de Píndaro, donde la suerte privilegiada, prometida a los adeptos en el más allá, tiene como condición de su otorgamiento únicamente la iniciación y participación en los ritos sagrados. En cambio el fragmento 910 de Eurípides, al atribuir el nombre de *bienaventurado* a quien ha contemplado el orden eterno de la naturaleza, nos

presenta el problema de la elección de los espíritus trasladado a un terreno muy distinto.

Pero ya antes de Eurípides semejante transferencia se nos muestra documentada por el frag. 132 de Empédocles, que se refiere de igual manera al camino por el cual puede lograrse la bienaventuranza:

> ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
> δειλὸς δ' ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

"Bienaventurado quien adquirió riqueza de divinos pensamientos, miserable en cambio quien está preocupado por una oscura opinión acerca de los dioses."

El logro de la bienaventuranza, pues, para Empédocles, es posible únicamente por medio de la investigación filosófica, que libere al hombre de las oscuras y burdas creencias de la religión vulgar, cuyo antropomorfismo y materialismo había criticado ya Jenófanes al polemizar contra Homero y Hesíodo no menos que contra las representaciones populares. Una crítica análoga hacía Empédocles de las representaciones de las teogonías órficas en su fragmento 134: "No existen en él (dios) miembros con cabeza humana, ni le despuntan dos brazos en el torso, ni pies, ni ágiles rodillas, ni vellosas partes pudendas; sino que es únicamente sagrada e inefable inteligencia, que recorre con veloces pensamientos todo el mundo".

Claro que para hacerse digno de esta divinidad que es inteligencia, y para adquirir la riqueza de divinos pensamientos de la que habla el otro fragmento, se requiere la consagración de la vida a la filosofía, que de esta manera queda reconocida como verdadero camino de la bienaventuranza. La iniciación y purificación filosófica ha sustituido la iniciación mistérica y la purificación ritual, repudiadas por Empédocles a raíz de su vinculación con oscuras opiniones y falsas representaciones relativas a los dioses. Con esto el problema de la conquista de la bienaventuranza se ha transferido al terreno de la purificación espiritual producida por la filosofía.

Pero sobre semejante terreno, muy distinto de aquel donde quedan los cultos mistéricos, está planteado el problema de la bienaventuranza aun en el fragmento 198 de Eurípides, así como antes en el fragmento B45 de Epicarmo y en todos los otros de él que hemos recordado antes. Todos hablan no solamente de piedad y pureza, sino también de valores espirituales (lo bello y lo bueno otorgados al alma) opuestos a los intereses materiales y considerados ellos únicamente capaces de imprimir en la vida el sello y el fin de la introducción a la bienaventuranza.

Ahora bien: ¿cuál es la forma de vida que puede satisfacer las exigencias expresadas aquí? y ¿cuáles son las concepciones cuyos reflejos podemos reconocer en estos fragmentos de Epicarmo?

A raíz de las relaciones con los círculos pitagóricos de la Magna Grecia y de Sicilia, que una investigación cuidadosa e imparcial hace constar para Epicarmo [26], no parece injustificado pensar en influjos de corrientes pitagóricas, aun sin querer cerrar de ninguna manera el pensamiento de este poeta cómico (abierto a los influjos más diferentes) dentro de los límites de ningún sistema filosófico particular. Además, las exigencias de una elevación espiritual expresadas por Epicarmo, pueden recordarnos las formas de vida que Empédocles —manteniéndose en el ámbito de la orientación pitagórica— señala en su fragmento 146 como las más altas, que preparan el retorno a la patria celeste para el alma, desvinculada ya del ciclo tremendo de las generaciones.

La encarnación final de las almas purificadas se efectúa según Empédocles en las personas de "profetas, poetas, médicos y príncipes de hombres sobre esta tierra: de donde pues resurgen convertidos en dioses sumos en honores". No parece improbable que estas indicaciones de Empédocles tengan que considerarse pertenecientes a una esfera de creencias pitagóricas, y coincidentes o muy afines a las formas de vida señaladas por Epicarmo,

[26] No puedo dedicarme en este lugar a la demostración de esas relaciones y a la aclaración de otros influjos de origen distinto que aparecen en Epicarmo. He discutido estos puntos de manera especial en mi nota "Intorno ad Epicarmo", publicada en *Civiltà moderna* de marzo-junio 1938, y en el tomo II de Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, Florencia, 1938, que contiene también otras aclaraciones acerca del asunto.

puesto que las concepciones reflejadas en los versos citados de Empédocles no constituyen una novedad introducida por él, sino que nos consta su difusión en Sicilia entre los círculos místicos ya en la propia época de Epicarmo, de manera que podía su eco repercutir ya en Píndaro, de un modo muy semejante al que se nos presenta luego en Empédocles. Un testimonio explícito relativo a la procedencia de estas preocupaciones escatológicas de la fuente pitagórica, se encuentra en un fragmento de Ión de Quío (cfr. *Fragmente der Vorsokratiker*, cap. 36 en la ed. V = 25 en la IV, B4):

ὣς ὁ μὲν ἠνορέῃ τε κεκασμένος ἠδὲ καὶ αἰδοῖ
καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπνὸν ἔχει βίοτον,
εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων
ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.

"Así el hombre adornado de valor varonil y pudor - también muerto tiene por su alma vida beata - si de manera veraz Pitágoras, el sabio sobre todos - los hombres, supo y aprendió los conocimientos."

Pero Ión de Quío nos habla en general de valor y virtud, como hábitos de vida terrenal que son condiciones para la conquista de la bienaventuranza inmortal en el más allá. En cambio la coincidencia mencionada entre Píndaro y Empédocles, reflejos y ecos entrambos de ideas pitagóricas, nos permite inferir que Pitágoras hubiese detallado ya, de manera explícita, las formas de virtud que pueden merecer al hombre la liberación final y la bienaventuranza eterna. En efecto, el fragmento 133 de Píndaro indica tres encarnaciones preparatorias para la divinización de las almas (o elevación a la situación de "héroes sagrados")[27],

[27] La situación de "héroes sagrados" (ἥρωες ἁγνοί) de la que habla Píndaro, equivale a la de "dioses sumos en honores" (θεοὶ τιμῇσι φέριστοι) de la que habla Empédocles, como demuestra no solamente la existencia del culto de los *héroes* entre los griegos, sino de manera aún más específica, el hecho de que las laminillas áureas de los Órficos usan como iguales las expresiones: "reinarás con los héroes" (Petelia) "serás dios" (Thurios), "anda convertida en diosa" (Roma).

las que se realizan en las personas de reyes venerandos, hombres fuertes y sumos en sabiduría (σοφίᾳ τε μέγιστοι). Las dos primeras formas corresponden a los "príncipes de hombres" de Empédocles, y la última a sus profetas, poetas y médicos. En Píndaro y Empédocles, por lo tanto, así como en Epicarmo, el ideal de la vida humana, capaz de llevar al alma hacia la reconquista de su situación divina, guarda todavía asociadas las virtudes ético-políticas con las dianoéticas: lo fundamental para ellos está en el cultivo de los valores espirituales opuesto a la dedicación a los intereses materiales; pero no han sido todavía separadas y opuestas recíprocamente las finalidades cognoscitivas (teoría pura) de las morales (práctica, en su forma más desinteresada y alta).

Sin embargo, tiene ya importancia esencial el hecho de que la vida de los cultivadores de la sabiduría esté situada en el elenco de las formas más altas de la existencia humana: falta todavía, sin duda, la elevación del ideal filosófico de la vida al ápice de la escala jerárquica, pero hay ya un encaminamiento hacia esta meta. Por eso es evidente, y ha sido reconocida ya por otros críticos, la inspiración que Platón toma de Píndaro (a quien cita en su *Menón*, 81 ab) y de Empédocles, cuando en el *Fedón* (69 d y 114 c) y en el *Fedro* (247 d y 249 a) vuelve a subordinar con ellos a una triple prueba de vida la ascensión final a la bienaventuranza, y reconstruye en gran parte sobre su modelo el elenco de las almas destinadas a esa suerte suprema, y por fin coloca en el ápice de toda la jerarquía a las almas "purificadas por la filosofía". Esta preferencia otorgada a la salvación del alma por virtud de la filosofía y la contemplación de la verdad, puede considerarse un paso ulterior dado por Platón en el camino trazado ya por Píndaro y Empédocles; pero su afirmación tenía otro antecedente, además de los recordados de Eurípides y Anaxágoras, y anterior a ellos; un antecedente que así como los de Píndaro, Epicarmo y Empédocles, nos lleva de nuevo tras las huellas del pitagorismo. Este antecedente se encuentra en el proemio del poema de Parménides.

Para comprenderlo en su significado, tenemos que dirigir nuestra atención al carácter propio de este proemio, puesto en evidencia por las investigaciones de los decenios últimos. No se trata, observaba Burnet [28], de un mero adorno exterior de carácter literario, sino de una parte esencial de la obra: una parte, agregamos, que es preciso tener en cuenta para entender el sentido de "discurso sagrado" atribuido por Parménides a la enunciación de la *Verdad* (Ἀλήθεια), hecha por la propia voz de la Diosa, que la opone a todas las opiniones engañosas de los mortales.

El proemio nos introduce en plena literatura apocalíptica [29]: esa literatura floreciente entre órficos y pitagóricos con los *Descensos al Hades* y *Ascensos al cielo* [30], de donde saca las figuraciones de las puertas de la Noche y del carro alado, y también la imagen, repetida dos veces, de la bifurcación crítica de los caminos, que órficos y pitagóricos llamaban σχίσις y representaban

[28] *Greek Philosophy*, Londres, 1914, § 46.

[29] Sin embargo, críticos autorizados, así como REINHARDT (*Parmenides und die Gesch. der Griech. Phil.*, 1921, págs. 67 y sigts.); KRANZ (*Sitz. Ber. der Berlin. Akad.*, 1916, pág. 1169); CAPELLE (*Die Vorsokratiker*, pág. 162), y WILAMOWITZ (*Der Glaube der Hellenen*, II, 215) han vuelto a la interpretación del elemento mitológico del proemio como puro adorno literario y ficción poética, negándole un carácter hierático. Pero, observa justamente Albertelli, en su edición de los testimonios y fragmentos de los eleatas (*Gli Eleati*, Bari, 1939, págs. 121 y sigts.), no hay duda de que toda la *Verdad* está presentada orgullosamente por Parménides como una revelación religiosa, y que una inspiración religiosa circula por todo el poema. Que, por otro lado, el contenido de la *Verdad* parmenídea sea puramente racional —como lo han puesto de relieve FRAENKEL (*Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch.*, Gotinga, 1930), y BOWRA (*The Proem. of Parmenides*, Classic. Philol., 1937)— no crea ninguna dificultad contra la idea de una vinculación con la mística en el sentido de una reafirmación de la exigencia de purificación espiritual, pero trasladada del terreno de la iniciación ritual al de la iniciación científica y de la consagración a la actividad contemplativa (racional).

[30] Hasta se discute entre los críticos (GILBERT, EISLER, PFEIFFER) si en Parménides nos encontramos con el primer tipo o el segundo; pero para nosotros basta reconocer la procedencia general de las revelaciones místicas, de acuerdo con lo que observa SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934, pág. 285 (donde pueden verse las citas de los escritos relativos a esa cuestión). Hay que recordar también, con DELATTE (*Études sur la littérature pythagoricienne*, págs. 74 y sigts.) y SCHUHL (*ob. cit.*, 249) las figuraciones del viaje del alma bienaventurada hacia los Elíseos, que se encuentran en la Creta minoica, en la Jonia del siglo VI y en anillos etruscos.

mediante la letra mística Y [31]. El tránsito del error a la verdad está presentado, aquí, bajo forma de un tránsito de las tinieblas (asiento de la Noche) a la luz, es decir mediante una imagen muy común en la literatura apocalíptica, que ha quedado tradicional en ella hasta volver a expresarse también en Dante. Semejante procedencia de la literatura apocalíptica basta ya para sugerirnos la idea de que la bifurcación de los caminos (σχίσις) entre la verdad y el error está vinculada en el pensamiento parmenídeo con la exigencia de la salvación del alma. Y esta suposición puede encontrar una confirmación singular al aceptarse una enmienda que me parece muy feliz —a pesar de la oposición de otros críticos [32]— propuesta primeramente por Meineke y luego, de manera independiente, por Jaeger [33], en un pasaje donde el texto corrompido no puede ofrecer de otro modo un significado satisfactorio.

De acuerdo con esta enmienda, el camino por el cual el carro alado lleva al filósofo a la presencia resplandeciente de la Diosa que le revela el misterio sagrado de la Verdad, sería declarado "el camino que a través de todas las cosas lleva a la salvación espiritual al hombre que se vuelve sabio" [34]. ἐς ὁδόν...

...ἣ κατὰ πάντ' ἀσινῆ φέρει εἰδότα φῶτα

El sabio se convierte en *salvo* (ἀσινῆ); el camino de la verdad es el camino de la salvación. Salvación del camino y de la suerte

[31] Cfr. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, págs. 249 y sigts., y PICARD, *Déméter*, pág. 368, citado por él. Véase también CARLO PASCAL, *Il bivio della vita e la "littera Pythagoræ"*, 1910.

[32] Cfr. BOWRA, *The Proem. of Parmen.*, citado, y ALBERTELLI, *Gli Eleati*, citado, págs. 122 y sigts.

[33] *Paideia I*[9], véanse págs. 281 y sigts. en la ed. italiana y pág. 199 en la ed. castellana (México, 1942).

[34] El texto aceptado por DIELS lleva la frase: κατὰ πάντ' ἄστη, es decir: "el camino que lleva al hombre sabio *a través de todas las ciudades*", o, de acuerdo con la interpretación más racional de FRAENKEL (*Narch d. Gesell d. Wiss.*, Gotinga, 1930, pág. 156, nº 2), aceptada también por ALBERTELLI (*ob. cit.*, págs. 119, 122 y sigts.), *"a través de todas las regiones"*. Pero la idea de una salvación espiritual, contenida en la enmienda de Meineke-Jaeger, puede encontrar una válida confirmación en el paralelo con las laminillas órficas, que ponemos de relieve en el texto antes citado.

habitual de los demás hombres (explica más adelante la diosa: versos 26-28), lograda por una ayuda divina que es decreto de justicia (θέμις τε δίκη τε), así como (podemos recordar) la liberación del alma que los dioses realizaban por ley de justicia (νόμωι) en la laminilla órfica de Roma. Y por eso la diosa saluda al filósofo, que llega acompañado por sus conductoras inmortales, con la misma fórmula augural χαῖρε, dirigida en la laminilla órfica de Thurios por tres veces al alma que se convierte en bienaventurada, salva del ciclo de las generaciones, transformada de mortal en divina, acogida entre los dioses [35].

El paralelo con las laminillas órficas confirma plenamente la observación de Jaeger de que la imagen del camino de la salvación ha sido sacada por Parménides de la esfera religiosa. Sin embargo, hay que agregar que la salvación órfica que se realizaba por medio de la iniciación mistérica y de la contemplación (ἐπόπτεια) de los ritos sagrados ha sido sustituida en Parménides por otra especie de salvación, que se efectúa por medio de una iniciación teórica y de la conquista del conocimiento: "Se necesita (dice la diosa) que tú aprendas a conocerlo todo: el inconmovible corazón de la Verdad en su ciclo perfecto así como las opiniones de los mortales en su falta completa de credibilidad." [36]

La inspiración mística de este lugar tiene que ser buscada, pues, en un manantial cercano al orfismo, pero sin embargo distinto de él; y ese manantial puede ser tan sólo el pitagorismo, con el que Parménides se encuentra relacionado ya sea por su transitoria pertenencia a tal escuela y su creación de una "forma de vida" (τρόπος τοῦ βίου) afín a la pitagórica —de las cuales hablan las tradiciones—[37], ya por la vinculación que su poema mantiene con las doctrinas pitagóricas en las alusiones polémicas contra ellas, asociadas a la *Verdad*, no menos que en la *Opinión*, que expresa

[35] Véanse las laminillas de Thurios y de Roma en DIELS, *Frag. d. Vorsokr.*, cap. I de la ed. 5ª (= 66 de la 4ª), números 18, 19, 19 a, 20.

[36] Versos 28-30 del proemio.

[37] Véanse los testimonios A4 y A12 en DIELS, *Fragm. d. Vors.*, cap. 18 de la 4ª ed. = 28 de la 5ª, y cfr. MACROBIO, *Saturn.*, I, 5, y *Cebetis tabula*, 2.

las teorías de las que Parménides se aleja al crear su doctrina propia [38].

Sin duda, aun sin tomar en cuenta la posibilidad de influjos pitagóricos, tiene ya importancia capital el hecho de encontrarse en Parménides una representación religiosa del valor atribuido a la conquista de la Verdad. El propio Jaeger, quien rehusaba —en su escrito sobre *El ideal filosófico de la vida*— el carácter histórico de las tradiciones que querían presentarlo afirmado por los presocráticos, parece haber modificado su opinión en *Paideia*, cuando por el significado profundo de la mencionada enmienda propuesta por él se encuentra llevado a decir, acerca de Parménides: "Este sentido de su alta misión es lo que le condujo en el proemio de su poema a darnos *la primera encarnación humana de la figura del filósofo*, la figura del "hombre sabio", conducido por las hermanas de la luz, desde los senderos de los hombres, por el difícil camino que desemboca en la casa de la Verdad".[39]

He ahí, pues, una afirmación consabida de un ideal filosófico. Y no se la puede reducir a una inspiración sacada de Jenófanes y de su reivindicación de la sabiduría (σοφία), declarada por él fundamento único de la equidad (εὐνομία) y opuesta por ende, como nueva concepción de la *virtud* (ἀρετή) a la que veía exaltada por las muchedumbres en la fuerza de los atletas. La sabiduría (σοφία) de Jenófanes tiene su valor en su utilidad ético-política, es decir, está vinculada a la vida práctica y a sus exigencias, de manera que no puede representar una forma de vida dirigida hacia la *theoria* pura, considerada fin por sí misma. Semejante idea podía despertar únicamente en relación con las preocupaciones relativas al alma, en oposición a los intereses de la vida terrenal; esto es, procediendo de la antítesis mística entre el cuerpo y el alma, y de la exigencia de la salvación de ésta.

El camino (ὁδός) de la luz, es decir, de la contemplación de la

[38] Aclaraciones y pruebas acerca de estos puntos pueden encontrarse en los caps. 2 y 3 de "Nota sulle dottrine del pitagorismo", en ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, t. II.

[39] Cfr. *Paideia*, I, pág. 200 de la ed. castellana.

Verdad, por el cual el carro alado, conducido por las hijas del Sol, lleva al sabio a escuchar y comprender el *Discurso sagrado* de la diosa, es un verdadero "camino de vida" (ὁδὸς τοῦ βίου), vale decir la exigencia de una vida consagrada íntegramente a la actividad teórica. La salvación del alma aparece en este proemio como el resultado de su purificación radical del error: se afirma en todo su vigor la exigencia de la purificación espiritual (κάθαρσις) y a raíz de ella se inicia, con la polémica parmenídea contra los errores de la *opinión*, la tradición de la acción catártica de la refutación de los errores (ἔλεγχος), que los eleatas trasmiten luego a Sócrates y a Platón. Los sofistas transforman la refutación en una forma degenerativa (ejercicio de habilidad, dirigido a fines utilitarios de fama y ganancias); Sócrates en cambio conserva en toda su pureza ese fin de liberación y purificación espiritual que tenía la refutación en Parménides, y luego en Zenón, según el testimonio de Proclo [40]; por eso Sócrates considera su ejercicio como una misión que debe cumplirse aun a costa de la vida, y en la conciencia de volverse mejor al contribuir al mejoramiento de los demás (es decir a su purificación de la ignorancia y del error, fuentes de todo pecado) encuentra la certeza de acercarse a lo divino y de participar en él.[41]

Retrocediendo, pues, hacia los manantiales de esta corriente, nos dirigimos hacia la fuente primera de la exigencia catártica, convertida en inspiradora de toda la orientación de la vida (τρόπος τοῦ βίου), es decir, llegamos a las oposiciones de espíritu y cuerpo, divino y terrenal, eterno y mortal. Oposiciones místicas, comunes por cierto a orfismo y pitagorismo; pero cuando la tarea de la purificación está atribuida al cultivo de los valores espirituales y especialmente cognoscitivos, tenemos que pensar en Pitágoras, a quien los testimonios acordes de Heráclito, Ión de Quío, Heródoto, Isócrates, etc., caracterizan como un hombre consagrado a la investigación (ἱστορίη) para adquirir conocimientos (πολυμαθίη) en medida superior a todos los otros cultivadores

[40] PROCLO, In *Parmenidem*, I, 7. Para Sócrates, cfr. PLATÓN, *Sofista*, 230.
[11] Cfr. mi obra *Sócrates*, en "Cuadernos" de la Ed. Universitaria de Bs. Aires.

de la sabiduría a quienes lo comparan los testigos mencionados [42].

Para la exigencia de la catarsis espiritual (de la cual depende, según Epicarmo, la misma purificación del cuerpo) [43], los pitagóricos, dice Aristójeno [44], utilizaban la música. Pero la música o armonía para ellos era número, y el conocimiento del número era conocimiento de la naturaleza de las cosas y del orden divino de las esferas celestes. Por eso Sócrates en el *Fedón* (tan fuertemente dominado por inspiraciones pitagóricas, como lo ha puesto de relieve Burnet) [45], decía haber obedecido a la admonición del sueño, que le ordenaba dedicarse a la música, consagrándose a la filosofía, que "es la música más alta".[46]

La filosofía realiza la catarsis y la salvación del alma al efectuar su asimilación a lo divino: tiene, pues, por objeto las cosas divinas, y por eso realiza los preceptos de la mística pitagórica que mandan: "seguir a dios, acompañarse de dios, ir hacia los dioses" (ἕπεσθαι τῷ θεῷ, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, βαδίζειν πρὸς τοὺς θεούς).

Claro que en estos preceptos se inspira la figuración del proemio parmenídeo, que presenta al filósofo elevado por el carro alado, conducido por las hijas de la luz, a la presencia de la diosa para recibir de ella la revelación de la verdad.

Las hijas de la luz que guían al sabio hacia la divina Verdad podrían interpretarse como las fuerzas de la inteligencia, de acuerdo con una observación de Delatte [47] relativa a un pasaje de los llamados *Versos áureos* pitagóricos. Comentando un verso situado al final de esos χρυσά ἔπη, que parangona la inteligencia (γνώμη) con un auriga (ἡνίοχον) que debe estar en el lugar dominante, Delatte notaba que la explicación de esa imagen tiene que ser buscada en una alegoría común a la literatura apocalíptica órfico-pitagórica, de donde la ha sacado también Platón en su *Fedro*. Esa literatura (como se ha recordado más arriba) representaba

[42] Para una discusión relativa a la interpretación correcta y al valor histórico de estos testimonios, véase "Nota sulle fonti della nostra conoscenza del pitagorismo", en ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, t. II.

[43] Cfr. el frag. B26 de Epicarmo en DIELS, *Fragm. d. Vorsokr.*

[44] Aristoxenos apud Jamblichum, *Vita Pythagoræ*, 110-114.

[45] *Greek Philosophy*, I, *Thales to Plato*, § 24.

[46] *Fedón*, 61 a.

[47] *Études sur la littérature pythagoricienne*, pág. 76.

el viaje del alma bienaventurada hacia los Elíseos de una manera que encontramos todavía en sortijas etruscas, que imitan modelos jónicos del siglo VI. Platón la reproduce en la alegoría del *Fedro*, explicando además que el alma llega a seguir a los dioses cuando la parte racional toma y guarda en ella el papel de auriga. Ahora bien, observa Delatte, esa misma idea está expresada también en la conclusión del *Carmen áureum*, donde los versos que siguen al mencionado agregan justamente para el alma la promesa de su liberación final del cuerpo y de su trasmutación de mortal en dios inmortal, exactamente así como lo hacen las laminillas áureas de Petelia, de Thurios y de Roma.

Sin embargo, a Delatte se le puede fácilmente objetar que la coincidencia de la alegoría platónica con la de un documento como el *Carmen aureum*, cuya autenticidad y cronología son tan disputables, no basta para comprobar que el parangón tenga una existencia anterior a Platón, porque el recopilador del poema podría haberlo sacado del mismo pasaje del *Fedro*, antes bien que de alguna fuente más antigua y original. En cambio la objeción pierde valor si indicamos como antecedente de la alegoría del *Fedro* el proemio de Parménides, donde la figuración apocalíptica del carro alado con las diosas-aurigas se aplica ya a la ascensión de la inteligencia hacia la revelación de la verdad. Aun cuando no sea aceptada la enmienda de Meinecke-Jaeger, que identifica explícitamente el camino hacia la luz con el camino de salvación del sabio, queda no obstante establecida por todo lo demás la idea esencial de un camino que lleva al sabio a ser acogido en la mansión de los dioses y a participar en lo divino.

En resumidas cuentas, todo este conjunto de ideas y representaciones, cuyo examen hemos venido realizando, pone en evidencia un elemento, que ha constituido la condición fundamental indispensable para la primera formación de un ideal filosófico de la vida, es decir la aspiración mística de acercarse a la divinidad y hacerse semejante a ella. No podía llegarse a la afirmación del ideal de una vida contemplativa sin la intervención previa de esa aspiración mística. Se requería un trastrocamiento radical de la idea tradicional de sabiduría —de carácter esencialmente

práctico— expresada por la poesía gnómica y las sentencias de los llamados "siete sabios". Dominaban en ellas las exigencias de la medida, del "nada en demasía", de un conocimiento de sí mismo que significaba reconocerse mortal y no tener la osadía de hacerse semejante a los inmortales, porque esa insolencia (ὕβρις) encontraría el castigo infalible de los dioses, custodios celosos de su privilegio. "Hombre, piensa únicamente en cosas humanas"; "mortal, piensa tan sólo en cosas mortales": tales eran los preceptos de una sabiduría práctica que no podían ser invalidados o anulados sino por una conciencia de inmortalidad y de comunión con los dioses que se afirmara en el hombre y lo elevara hacia la contemplación de lo divino y eterno. Lo cual no podía realizarse sino en consecuencia del trastrocamiento espiritual efectuado por la mística, mediante la introducción del dualismo entre alma y cuerpo, por el que a la naturaleza mortal de éste se opone la inmortalidad y naturaleza divina de aquélla.

De esta manera despertaba en el hombre la aspiración de esa naturaleza divina a volver a su situación originaria, y nacía la exigencia de una norma de vida que pudiera liberarla de la funesta asociación con el cuerpo: es decir, nacían las prescripciones catárticas. La realización de la catarsis empieza bajo forma ritual en los misterios y el orfismo, pero luego se vuelve espiritual y se eleva hacia una esfera más alta con el pitagorismo, que hace culminar la elevación del alma hacia la divinidad en el conocimiento y la contemplación del orden divino y de la divina armonía del universo. He aquí "los sumos en sabiduría" de Píndaro que se convierten en "héroes santos"; he aquí "el hombre sabio" de Parménides que se vuelve "salvo", siendo llevado por las hijas del sol a la presencia de la diosa de la Verdad; he aquí los "profetas, vates y médicos" de Empédocles que resurgen "dioses sumos en honores"; he aquí las almas "purificadas por la filosofía" que son las primeras en subir de nuevo a la bienaventuranza inmortal en el *Fedro* platónico.

Aristóteles (según se ha recordado ya) nos declara de manera explícita en su *Protréptico,* en la *Metafísica* y en la *Ética Nicomaquea,* el trastrocamiento efectuado del precepto gnómico:

son mentirosas —dice— las afirmaciones de los poetas relativas a la pretendida envidia de los dioses, es falsa la amonestación dirigida al mortal para que piense únicamente en cosas mortales. En cambio el hombre debe, en la medida de lo posible, convertirse en inmortal (ἀθανατίζειν), por la conciencia de su poder espiritual que lo coloca en el ápice de la escala de los seres, en tanto posee en sí mismo el intelecto, que tiene origen y naturaleza divina.

Pero con estas afirmaciones Aristóteles no introduce una intuición nueva (sino en ciertos puntos particulares), ni tampoco reproduce una novedad introducida por Platón, sino que sigue simplemente el ejemplo de éste al continuar y desarrollar una tradición que retrocede al pitagorismo. Éste ha vuelto a afirmar con el orfismo la oposición entre el alma y el cuerpo y la exigencia catártica para la liberación del ciclo tremendo de las generaciones, pero ha trasladado esta catarsis del terreno de los ritos religiosos al de una elevación espiritual que se realiza sobre todo por medio del conocimiento y la contemplación. Un misterio nuevo se sustituye de esta manera al de los ritos: el misterio de la ciencia, no menos sagrado que el anterior, ni menos apto para convertir en santo a su cultivador.

He aquí por lo tanto, según la observación de Heidel [48], la transmisión de la enseñanza que se efectúa en el pitagorismo por medio de un *Discurso sagrado,* de acuerdo con la costumbre de los misterios; y este carácter de misterio sagrado se refleja no solamente en la mística de los números, sino en toda rama de la ciencia. Y así la inspiración religiosa se comunica del pitagorismo a las escuelas médicas, con la idea de una misión sagrada y de una sagrada iniciación, que excluye al profano de sus misterios. "Estas cosas sagradas (dice *La ley* hipocrática, recordada por el mencionado Heidel) son reveladas al hombre sagrado; al profano

[48] W. A. HEIDEL, περὶ φύσεως. Proc. Amer. Acad. of Arts a. Scienc., 1910, pág. 133. H. LEISEGANG, *Griech. Philos. als Mysterion* (Philol. Wochenschr., 1932) imputa a todas las obras de los naturalistas presocráticos ese carácter de "discurso sagrado" (ἱερός λόγος) parecido al de los misterios.

quedan vedadas, pues aquéllos son iniciados en los misterios de la ciencia." [49]

De esta manera el espíritu de la mística, colocado por Joël con cierta unilateralidad, sin duda, pero no sin fundamento, en las raíces de todo el naturalismo presocrático [50], tiene que ser reconocido sin controversia en calidad de progenitor del ideal de la vida teorética. El pitagorismo ha sido con toda probabilidad el primero en elevar semejante vida a la dignidad de forma ejemplar y sagrada, por ser más que cualquier otra apta para efectuar la purificación y por ende la salvación del alma. La creación de un ideal filosófico aparece ya realizada en Parménides, cuya afirmación y representación puede considerarse más explícita y decidida que las de Epicarmo, Píndaro y Empédocles; con Eurípides encontramos otra afirmación clara y precisa anterior a Platón; y todas estas afirmaciones están siempre vinculadas con el anhelo de lograr la salvación del alma y la situación de *bienaventurado* (ὄλβιος), que nos revela su raíz mística.

De esta manera debía tocarle al misticismo —y justamente en consecuencia de su misma aspiración a la vida eterna del más allá, que le hace despreciar y aborrecer la vida presente— el destino irónico de preparar contra el pesimismo anterior una reivindicación del valor de esta última, con atribuirle la tarea de reconquistar el destino celeste. El pesimismo anterior, que se expresaba en la poesía gnómica, proclamaba: "mejor no haber nacido o, después de nacer, morir lo más pronto posible".[51] El misticismo, sin embargo, vuelve a expresar esta desolada sentencia del Sileno de la leyenda, pero en un sentido muy distinto del que tenía en el pesimismo gnómico, es decir, como expresión del anhelo hacia la patria celeste.[52] Y además —lo que más importa— libera al hombre de la condena a pensar únicamente en cosas mortales, lo que le hacía sentir en toda su gravedad el peso de los males, que

[49] περὶ νόμου en *Corpus hippocraticum* (ed. Littré), IV, 642.
[50] *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1903 (III ed., 1926).
[51] Teognis, verso 425 y sigts.
[52] Cfr. el frag. 6 del *Eudemo* de Aristóteles en la ed. Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*).

excede en mucho la pobre cantidad de los bienes concedidos en la vida terrenal.

Así por mérito del misticismo el hombre, orientado y estimulado hacia el pensamiento de lo eterno y hecho consciente de su participación en el bien divino del conocimiento, reconoce que también la vida presente puede tener un valor, que supera aun todo el conjunto de los dolores y de las miserias que la afligen: el valor del conocimiento, que lleva a Anaxágoras (o a quien lo haya afirmado) a proclamar que prefiere haber nacido más bien que no haber tenido nacimiento, a raíz de la alegría sublime que le otorga la contemplación de la naturaleza y la conquista de la verdad.

Por lo cual será tributario de un desarrollo preparado e iniciado por el misticismo aun el propio Epicuro, al escribir (o inspirar a su discípulo Metrodoro)[53] la sentencia: "Recuerda que aunque eres de naturaleza mortal y con un límite finito de vida, te has asomado a lo infinito y lo eterno mediante la investigación de la naturaleza, y contemplaste

lo que es ahora, será y fue siempre en el tiempo transcurrido"
(ILÍADA, I, 70).

Y por eso podrá también, en la conclusión de su *Carta a Menéceo,* que constituye —como lo ha demostrado Bignone[54]— su *Protréptico,* transferir sobre la tierra la promesa que la mística ofrecía para la vida futura, y escribir: "vivirás como un dios entre los hombres, pues no se asemeja nada a un ser que viva una vida mortal el hombre que vive entre bienes inmortales".[55]

[53] La sentencia es atribuida a ambos por los testimonios antiguos (Cfr. BIGNONE, *Epicuro,* Bari, 1920, pág. 150).

[54] *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro,* Florencia. La Nuova Italia.

[55] Véase mi ensayo "L'infinità soggettiva" en *Problemi del pensiero antico,* Bolonia, 1936, insertado ahora en la parte IV de mi libro *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica.*

PRÓLOGO DE RENATO TREVES A LA EDICIÓN ITALIANA DE ESTE LIBRO:

RODOLFO MONDOLFO Y LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA *

En el breve período que va desde la última fase de la guerra civil española y los primeros años de la segunda guerra mundial hasta el advenimiento de la dictadura peronista, la vida intelectual argentina se vio animada por un fervor de trabajo, un anhelo de progreso y un entusiasmo creador que no pudieron dejar de impresionar y despertar profunda simpatía en quienes, por la fuerza de las circunstancias, se vieron obligados a participar activamente en ella. En aquellos años dramáticos en que las fuerzas nazi-fascistas habían conseguido abatir, tras heroica resistencia, la España republicana y socialista, y poco después invadido y subyugado con fulminante rapidez los más avanzados países de Europa, hasta la misma Francia, que parecía constituir el más sólido baluarte contra la irrupción de esas fuerzas, los intelectuales argentinos daban, con su conducta, la clara impresión de sentir todo el peso de sus propias responsabilidades y de querer comprometerse en una acción de indudable valor y de hondo significado. Más exactamente, puede decirse que en ese breve período, quienes constituían la clase intelectual de ese joven pueblo que había conquistado a comienzos del siglo pasado su propia independencia inspirado en los inmortales principios proclamados por la Francia revolucionaria, daban pruebas cada vez más evidentes y firmes de su preciso propósito de defender a

* Traducción de O. C.

toda costa esos principios inmortales y de proseguir e intensificar en la propia tierra esa obra de renovación cultural y política, que desde pocos años atrás los españoles habían iniciado y desarrollado con éxito en la madre patria y que habían debido abandonar por el triunfo de las fuerzas de la reacción. Y este propósito de convertirse, en cierto modo, en herederos y continuadores de la cultura española anterior a la dictadura de Franco, resultaba claro por la cordialidad con que los intelectuales argentinos habían acogido a sus colegas españoles refugiados en América después de la derrota de las armas republicanas; cordialidad que se patentizaba con la creación de cátedras universitarias para ellos, con su colaboración en diarios y revistas y su participación en diversas iniciativas, especialmente en el campo editorial. Aún más que por esta acogida cordial y por estas manifestaciones exteriores, el vínculo que mantenía unida la clase intelectual argentina con la española se revelaba claramente en la identidad de tendencias especulativas y de intereses políticos, científicos y literarios. Los intelectuales argentinos se hallaban orientados y preparados para continuar la obra iniciada por los españoles, porque desde hacía varios años habían seguido y sostenido esa misma corriente de pensamiento en que se inspiraban los españoles. Reunidos éstos en torno a la *Revista de Occidente*, dirigida por Ortega y Gasset, manifestaban su simpatía por Dilthey, Simmel, Weber, Scheler y muchos otros filósofos, especialmente alemanes, que podían considerarse genéricamente como pertenecientes a la llamada filosofía de la cultura. En el período a que nos referimos, tanto para los argentinos como para los españoles, esta filosofía respondía a algunas exigencias fuertemente sentidas, como la de rechazar las concepciones teológicas y metafísicas que habían dominado en ambos países en la época en que la Argentina era aún colonia; el deseo de superar el materialismo y el positivismo naturalista que habían nutrido el pensamiento y la acción de las clases dirigentes después de conquistada la independencia; sobre todo la explícita desconfianza por los grandes sistemas que pretenden poseer lo absoluto y dar la solución definitiva de los últimos problemas,

y el interés, no menos explícito, por los problemas relativos a la vida de los hombres, a su historia, a los productos de su actividad (lenguaje, religión, arte, técnica, etc.), que constituyen lo que hoy se llama precisamente mundo de la cultura y que puede también llamarse, en términos hegelianos, espíritu objetivo. Sin embargo, este interés y esta desconfianza no llevaban a los intelectuales españoles y argentinos, secuaces de la filosofía de la cultura, al escepticismo, sino más bien al "perspectivismo" de que hablaba Ortega y Gasset y otros sostenedores de esta dirección. Es decir, se inclinaban a esa concepción filosófica según la cual la realidad no es algo unitario e inmóvil con fisonomía propia, independiente del punto de vista desde el cual se la considera, sino, al contrario, algo múltiple y variable que sólo puede ser aprehendido por un punto de vista determinado; que presenta, por lo tanto, "infinitas perspectivas, todas igualmente verdaderas y auténticas", excepto aquella que "pretende ser la única verdadera" y que, en virtud de esta pretensión es, en cambio, la única indudablemente falsa.

En una atmósfera movida por tales tendencias políticas y filosóficas, es fácil darse cuenta del interés y del entusiasmo con que fue recibida la noticia de que entre los intelectuales italianos que por las leyes raciales habían decidido abandonar su país y trasladarse a la Argentina, estaría Rodolfo Mondolfo. Mondolfo, en efecto, era conocido entre los estudiosos argentinos de las disciplinas filosóficas y políticas, quienes apreciaban la profundidad de la investigación, el equilibrio del juicio y la claridad de la exposición que fluían de sus numerosos escritos, entre los que eran particularmente conocidos, para el pensamiento antiguo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, y los dos primeros volúmenes de la edición italiana de *La filosofia dei Greci*, de Zeller. En cuanto al pensamiento moderno, *Il materialismo storico en F. Engels* y los ensayos comprendidos en sus dos volúmenes *Sulle orme di Marx*, uno de los cuales, *Feuerbach e Marx*, había sido traducido al castellano y publicado pocos años antes por una conocida editorial de Buenos Aires. No sólo valoraba a Mondolfo el estrecho círculo de los estudiosos, sino

también la vasta y activa colonia de los italianos antifascistas y de los descendientes de italianos que, por tradición familiar, se habían mantenido fieles a los ideales democráticos y republicanos de nuestro *Risorgimento*, y no se habían dejado seducir por la propaganda política que desde años atrás realizaban nuestras representaciones diplomáticas en la Argentina, con amplios medios y con el valioso apoyo del sector más rico e influyente de la colonia italiana. Los antifascistas residentes en la Argentina sabían que Mondolfo era un estudioso ilustre, un profesor eminente de la Universidad de Bolonia, que no llegaba a tierra americana como enviado del gobierno o del partido fascista, sino como un perseguido de ese gobierno y de ese partido, al que nunca perteneció y del cual era adversario. Bastaba recordar, a este respecto, su escrito de 1922, *Per la comprensione storica del fascismo*, en el que, entre otras cosas, señalaba cómo ese movimiento, que pretendía defender la autoridad del Estado, en realidad la negaba, se sustituía a él y hacía prevalecer sus propios intereses de partido; y ese mismo movimiento, que declaraba "alzarse contra las tiranías rojas en favor de la restauración de la libertad", en realidad "no admitía que existiera libertad de pensamiento, de palabra, de prensa y de asociación para los partidarios de las doctrinas adversas a él". Los antifascistas residentes en la Argentina podían recordar también que ese escrito constituía la introducción a la colección *Il fascismo e i partiti politici*, editada por Cappelli y dirigida por Mondolfo, que comenzó en 1921 y terminó en 1924 con la valiente publicación de *La Rivoluzione liberale* de Piero Gobetti. En esa colección, que los fascistas hicieron desaparecer, figuraba también la obra *La contro-rivoluzione preventiva* del anarquista Luigi Fabbri, discípulo y continuador del pensamiento y la obra de Enrico Malatesta, que gozaba de gran notoriedad en los ambientes antifascistas de América Latina. Allí había pasado largos años de destierro, y su recuerdo, su nombre y sus enseñanzas eran mantenidos vivos por su hija Luce Fabbri, que seguía publicando en Montevideo "Studi Sociali". Ésta había sido, en la Universidad de Bolonia, alumna de Mondolfo, quien la asistió afectuosamente hasta el momento en que, huyendo de la

vigilancia policial, emprendió también el camino del destierro. Mondolfo era conocido y apreciado también por aquellos antifascistas españoles, ex combatientes de la guerra civil, que casi al mismo tiempo que él habían buscado refugio en tierra americana. Muchos de ellos, como Diego A. de Santillán, lucharon en Cataluña junto a la columna italiana de Carlo Rosselli. Sabían muy bien que Rosselli, al que tanto admiraban, en su libro *Socialismo liberale* había considerado ampliamente la obra de Mondolfo, "carácter sereno y conciliador de estudioso", y declarado que esa obra "constituye el mejor instrumento, por no decir el único, de la educación marxista de las nuevas generaciones italianas".

Todos ellos, intelectuales y antifascistas, que esperaban con interés la llegada de Mondolfo, al conocerlo y ver cómo iniciaba su actividad, presagiaron fácilmente la valiosa contribución que aportaría a la cultura de la Argentina y de América Latina, superior tal vez a la expectativa misma. Mondolfo no llegó a la Argentina con esa gravedad que caracteriza a algunos doctos europeos cuando toman contacto con el ambiente cultural latino-americano, sino con la humildad y el fervor propios del emigrante que domina su oficio y que no tiene otro propósito que ejercerlo celosamente en el país que le ha ofrecido esa posibilidad de trabajo negada en su patria. Y como el oficio de Mondolfo era el de la enseñanza, desde los primeros días de su llegada se dedicó a enseñar con calor, con intensidad y con eficacia que superaban todas las previsiones. El libro que presentamos es, en cierto modo, un testimonio de su enseñanza. Al primer contacto con el ambiente que lo había acogido, comprendió que las aspiraciones más sanas y las exigencias más vitales de los argentinos eran las que los llevaban hacia la filosofía de la cultura, y con algunas conferencias y artículos, reunidos justamente en este libro, aspiró a explicar cuáles eran los orígenes de esta filosofía, a fin de que se comprendiera más cabalmente su significado y se pudiera medir más exactamente su importancia. Francisco Romero, el más autorizado estudioso de filosofía de la Argentina, había publicado, poco antes de la llegada de Mondolfo, un lúcido ensayo sobre

Los problemas de la filosofía de la cultura. Tomando como punto de partida este ensayo, y aun admitiendo que esta filosofía puede constituir una novedad porque sólo en tiempos recientes fueron considerados en forma sistemática y completa sus problemas, advierte que el interés por los mismos y su profundización no son totalmente nuevos y que pueden hallarse precedentes de la filosofía de la cultura en toda la historia del pensamiento, remontándose a los tiempos más antiguos. Al desarrollar así un amplio análisis del primer período de la filosofía griega y formular interesantes observaciones sobre las notas y las sugestiones que los naturalistas presocráticos derivaron del mundo de la técnica, es decir, del mundo de la vida y de la actividad humana, Mondolfo reafirmó ante todo el principio sostenido y probado en anteriores y ya clásicos trabajos. Reafirmó que las concepciones de la naturaleza desarrolladas por los presocráticos son el resultado de la proyección de los problemas del mundo humano sobre el universo físico, y que debe rechazarse, por lo tanto, la opinión tradicional según la cual el pensamiento filosófico se habría ocupado, al principio, únicamente de los problemas más lejanos, relativos al origen, a la formación y a la constitución del cosmos, y sólo en tiempos recientes habría dirigido su atención a los más próximos, es decir, a los problemas relativos al hombre, a su historia y a los productos de su actividad. Avanzando en la investigación, Mondolfo señala en este libro otros antecedentes de la filosofía de la cultura: en Platón, que aun distinguiendo claramente el trabajo manual del intelectual, por lo menos en algunos momentos mantuvo claro el concepto unitario del mundo de la cultura humana; en Aristóteles, que indicó el camino para la comprensión de este mundo, "cuyo origen no debe buscarse en la naturaleza, sino en el espíritu y en su dinamismo creador"; en Santo Tomás, que puso en evidencia el alto valor del hecho por el cual el hombre tiene la posibilidad de crear nuevos ordenamientos, primero en sí mismo y luego fuera de sí; primero concibiendo los ideales y luego realizándolos; en los filósofos del Renacimiento, que exaltando la excelencia del hombre como creador de la cultura, llegaron a concebir la espiritualidad huma-

na como historia, es decir, como gradual y continuo desarrollo; finalmente y sobre todo en los filósofos de la edad moderna, entre los que no debe recordarse tan sólo a Vico, Hegel y los idealistas, sino también a los positivistas, que aunque se opusieron a aquéllos, sosteniendo que el espíritu no es la única realidad, reconocían que el conocimiento de la naturaleza, que todo conocimiento científico y en general cualquier otra forma en que se manifieste la actividad creadora del hombre, son hechos espirituales, son fenómenos culturales.

Para comprender el interés que puede suscitar hoy la presentación de este libro en edición italiana, puede pensarse ante todo que la filosofía de la cultura ha tenido en estos últimos tiempos un número creciente de sostenedores y que sus problemas particulares han sido estudiados y profundizados cada vez más, no sólo en su país de origen, Alemania, sino también en los países anglo-americanos, donde esas investigaciones han tenido desarrollos notables y completamente autónomos. También puede observarse que, si bien en retardo respecto de los mismos países de habla española, incluso en Italia, en estos últimos tiempos, no sólo los especialistas de estudios filosóficos sino también los que cultivan disciplinas sociológicas, políticas, jurídicas, etc., hablan con cierta insistencia de esta dirección de pensamiento y de sus problemas.

El interés de este libro no reside, a mi juicio, únicamente en los motivos de carácter general mencionados, sino también en otro y no menos importante de carácter personal. Éste consiste esencialmente en el hecho de que, aun sin ser una de las obras fundamentales de Mondolfo, es sin embargo una de las más significativas, porque en los ágiles ensayos que contiene pueden hallarse fácilmente las principales cuestiones que caracterizan su pensamiento, y porque su mismo título y las muchas referencias que se hallan en el texto, sirven para señalarnos claramente la dirección en que puede situarse a Mondolfo. Aunque antes de la publicación de este libro Mondolfo no había hablado nunca de la filosofía de la cultura, y sólo se había referido a ella examinando en particular el pensamiento de los filósofos, como, por

ejemplo, de algunos pensadores del Renacimiento y de Cattaneo, creo que puede afirmarse —y espero que no le disguste— que hoy cabe calificarle sustancialmente como un filósofo de la cultura, siempre que se use esta expresión en su sentido más general, en el sentido a que me he referido al comienzo.

Para explicar esta calificación, creo que corresponde destacar ante todo que una de las tendencias más características de la filosofía de la cultura, la de rechazar el materialismo y el naturalismo y profundizar los problemas específicos de la vida y de la actividad humana, es la tendencia que constituye el motivo dominante, casi diría el hilo conductor, de las principales investigaciones históricas que ha llevado a cabo Mondolfo tanto en el campo del pensamiento antiguo como en el del pensamiento moderno. En lo concerniente al primero, me he referido ya a la crítica formulada por él contra la interpretación tradicional que consideraba como centro de la reflexión filosófica, en un primer momento, el mundo de la naturaleza, y sólo más tarde, el de la cultura. Cabe recordar que esta crítica forma parte, esencialmente, de una crítica más vasta, que en toda su obra Mondolfo ha dirigido contra una interpretación también más vasta y análogamente tradicional: contra esa interpretación según la cual todo el pensamiento antiguo se habría distinguido netamente del pensamiento medieval y moderno por su objetivismo y por su naturalismo incapaz de comprender al sujeto humano y cerrado a toda comprensión del infinito. Contra esta última interpretación, de igual modo que contra la precedente, Mondolfo, de acuerdo con los principios de la filosofía de la cultura, destaca las tendencias poliédricas del espíritu helénico y la variedad y el contraste de sus manifestaciones, señala muchas referencias y valoraciones del infinito en el pensamiento de los filósofos griegos y demuestra cómo en los escritos de algunos de ellos puede hallarse también un reconocimiento explícito de la importancia del sujeto humano en la gnoseología, en la ética y en la teoría de las creaciones culturales. En cuanto a los escritos de Moldolfo sobre el pensamiento moderno, en particular sobre la doctrina del materialismo histórico, la tendencia a reaccionar contra el materialismo filo-

sófico y a afirmar el valor de la vida y de la actividad de los hombres es aún más evidente. En el prefacio a la traducción española de su *Materialismo storico in F. Engels*, Mondolfo recuerda que en toda su obra ha tratado de refutar la interpretación tradicional que presenta al materialismo histórico "como fundado en una filosofía realmente materialista, consistente en un determinismo económico que supondría el proceso automático de la economía como el verdadero factor de la historia; reduciría la conciencia, la voluntad y la acción de los hombres a un producto fatal de las fuerzas objetivas determinantes, y excluiría así de la consideración de la sociedad humana y de su desarrollo histórico cualquier influjo de exigencia o valores de carácter moral". A esta interpretación tradicional, que a su juicio es una deformación y una errónea comprensión de la doctrina, Mondolfo, como es sabido, opone su propia doctrina, que funda el materialismo histórico en la "filosofía de la praxis", esto es, una filosofía activista en la que todos los elementos y todos los aspectos del mundo humano se reúnen en la unidad del desarrollo histórico, y en la que cada uno de estos elementos es al mismo tiempo causa y efecto en la mutua relación de la "praxis que se invierte", y a la vez son producto del hombre y reaccionan sobre su productor, de tal manera que éste, desarrollando históricamente su mundo, se forma y desarrolla a sí mismo. Me parece suficiente pensar en esta interpretación de Mondolfo para advertir que para él la doctrina del materialismo histórico es esencialmente una filosofía de la cultura. Y de ello podría encontrarse una confirmación explícita en un pasaje del ya citado prefacio, que fue escrito, justo es decirlo, en 1940 para un público como el argentino en el que era a la sazón muy vivo el interés por la filosofía de la cultura. En este pasaje, después de haber explicado cómo se verifica en la filosofía de la praxis "un continuo intercambio de acción y reacción entre el hombre social y sus creaciones, entre cada una de éstas y las otras infraestructuras y superestructuras, economía y política, formas jurídicas y creaciones intelectuales, exigencias y aspiraciones morales", Mondolfo concluye que en esta filosofía "todo el mundo de la cultura, en

la múltiple variedad de sus formas, conserva siempre la unidad viviente de su fuente (el hombre social) que es, al mismo tiempo, su fin y su razón de ser".

Si, después de haber considerado los trabajos dedicados al estudio de períodos y problemas particulares de la historia de la filosofía antigua y moderna, se pasa a considerar la obra de Mondolfo en su conjunto y se fija la atención en los escritos donde reflexiona sobre el significado de toda su obra, puede hallarse otra tendencia de la filosofía de la cultura no menos característica que la que acabamos de examinar, esto es, la tendencia a profundizar los problemas de la vida y de la actividad humana sin indagar las soluciones definitivas, y más bien con explícita desconfianza por estas soluciones y por los sistemas que pretenden poseer y revelar la verdad absoluta. Puede decirse que esta tendencia aparece ya claramente enunciada en su *Protusión* turinesa del lejano 1910, en la cual, como lo indica el mismo título, *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*, Mondolfo explica que la permanencia eterna de la filosofía, que se expresa en la exigencia que impulsa constantemente al espíritu humano hacia nuevas investigaciones, reflexiones y discusiones, se debe esencialmente a lo inadecuado de los sistemas y a la insatisfacción que se experimenta constantemente por su pretensión de resolver los problemas en forma definitiva. Esta misma tendencia y las indicadas ideas, aparecen después más ampliamente desarrolladas y exactamente perfiladas en otros escritos recientes de Mondolfo y también en las últimas páginas del presente libro. En estos escritos rechaza la concepción de la filosofía como sistema, observando que el pensamiento filosófico, a pesar de sus pretensiones de eternidad y de absoluto, resulta siempre ligado a la situación de la propia época y a la personalidad del propio autor, y está destinado a ser constantemente superado por otras épocas y otros autores. A la concepción de la filosofía como sistema, Mondolfo opone la concepción de la filosofía como problema o, más exactamente, como "problematicidad", en cuanto para él el problema, o mejor dicho los problemas, no obstante la variedad de sus soluciones, por el solo hecho de ser planteados y profundizados,

constituyen siempre conquistas imperecederas para la conciencia filosófica.

No por esto la posición de Mondolfo y de muchos filósofos de la cultura debe confundirse con otras posiciones que a simple vista podrían parecer análogas. A este respecto declara que su concepción de la filosofía como problematicidad, no debe llevar a la desconsolante conclusión del problematicismo de Ugo Spirito, que se agota en la ansiedad de alcanzar el absoluto inalcanzable, ni a la conclusión, no menos desconsolada, de los escépticos que proclaman la esterilidad y la vanidad de la indagación filosófica. Por el contrario, su concepción debe llevar a una conclusión plena de fe, tan plena como aquella del perspectivismo sostenida por Ortega y Gasset y otros filósofos de la cultura. Según Mondolfo, el trabajo filosófico debe considerarse siempre como un trabajo útil y fecundo, aun cuando el edificio que este trabajo logre levantar termine derrumbándose ante nuestra propia vista, porque no debe olvidarse que la consideración de este derrumbe y la adquisición de nuevas experiencias contribuyen a hacer la conciencia filosófica —es decir, la conciencia de los problemas— cada vez más clara y profunda: y no importa saber que ella está condenada a no alcanzar nunca la perfección absoluta.

Después de haberme referido a la concepción de la filosofía como problematicidad, sostenida por Mondolfo, no puedo dejar de referirme también al hecho de que los adversarios, y entre éstos particularmente los partidarios de las doctrinas tradicionales del derecho natural, dirigen a menudo contra concepciones como ésta y en general contra todas las concepciones perspectivistas de la filosofía de la cultura, la grave acusación de ser incapaces de defender los supremos principios de la libertad y de la personalidad en cuanto no reconocen ningún principio absoluto, y son capaces, en cambio, de justificar las doctrinas negadoras de esos principios en cuanto que ponen todos los sistemas en el mismo plano y atribuyen a cada uno su valor y su importancia. Esta grave acusación, explicable cuando se refiere a algunos casos particulares, evidentemente es una acusación que puede ser rechazada y dirigida fácilmente contra sus propios sostenedores. Basta

a tal fin hacerles observar que la negación de los principios absolutos puede conducir también a la negación del absolutismo y que el reconocimiento del valor y la importancia de cada doctrina puede llevar también a promover y a difundir el espíritu de tolerancia y de comprensión recíproca. No puedo detenerme aquí a discutir tan arduo problema. Y dado que a propósito de Mondolfo he hablado de la concepción de la filosofía como problematicidad, deseo sólo recordar que esa concepción escapa, a mi juicio, a la acusación antes referida, y que la obra de Mondolfo, tomada en su conjunto, prueba más bien que posiciones filosóficas como la suya están en perfectas condiciones de defender con firmeza y eficacia los supremos valores de la libertad y del respeto de la personalidad. A la defensa de estos valores (entendidos no sólo en sentido formal, como lo entendían los liberales del setecientos, sino también en sentido real, como lo entendieron los socialistas del siglo siguiente), puede decirse, en efecto, que está consagrada la mayor parte de los múltiples escritos de Mondolfo. Entre los escritos donde esta defensa es más explícita y ferviente, pueden recordarse: los amplios estudios históricos sobre Rousseau, sobre Beccaria, sobre los sueños de hegemonía alemana y sobre el pensamiento de nuestro *Risorgimento*; los numerosos ensayos pedagógicos sobre la libertad y el laicismo en la escuela y los ensayos sociológicos y políticos sobre la democracia, el fascismo, las clases medias, en fin y sobre todo, los escritos fundamentales relativos a la doctrina del materialismo histórico. Interpretando esta doctrina como filosofía de la praxis, Mondolfo no reaccionó solamente contra el materialismo filosófico y se aproximó a las posiciones de la filosofía de la cultura, sino que introdujo y afirmó también especialmente en el pensamiento socialista una exigencia imprescindible de libertad y de respeto a la personalidad. Y puede decirse que el valor de esta exigencia ha sido sostenido siempre por Mondolfo en todos sus escritos sobre el tema.

Concluyendo las observaciones que resumen su interpretación del materialismo histórico, en el prefacio al libro que lleva este mismo nombre, no ha dejado de poner de relieve, por ejemplo,

que "la exigencia de la libertad y de la personalidad humana inspira la idea de la misión histórica atribuida por Marx y Engels al proletariado, la de instaurar el reino de la libertad en una sociedad en la que el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos". Mucho antes, en el prefacio de la tercera edición de *Sulle orme di Marx*, respondiendo a la observación de un crítico según el cual Mondolfo debía ser calificado como liberal en lugar de socialista, no vaciló en declarar que la calificación de liberal, en el sentido en que la entendía su crítico, habría podido ser aceptada por Marx y Engels, pero no como opuesta, sino como coincidente con la de socialista, "ya que Marx definía la filosofía como arma espiritual del proletariado, precisamente en cuanto filosofía de la libertad, y en este mismo sentido Engels saludaba en el proletariado al heredero de la filosofía clásica alemana".

RENATO TREVES

ÍNDICE

Prefacio a la primera edición 7

Prefacio a la segunda edición 9

I

Naturaleza y cultura en los orígenes de la filosofía 11

II

Sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos 85

Apéndice: El significado gnoseológico de la utilización de la técnica para la interpretación de la naturaleza 102

III

Platón y el concepto unitario de cultura humana 109

IV

Trabajo manual y trabajo intelectual desde la antigüedad hasta el Renacimiento 121

V

Origen y sentido del concepto de la cultura humanista .. 145

VI

Historia y filosofía 159

VII

Apéndice: Origen del ideal filosófico de la vida 181

VIII

Segundo Apéndice: Prólogo de Renato Treves a la edición italiana de este libro, publicado con el título de "Rodolfo Mondolfo y la filosofía de la cultura" 213

EDICIONES CASTELLANAS DEL MISMO AUTOR

En Ediciones Imán - Buenos Aires:

Moralistas griegos, 1941 (agotado).
La filosofía política de Italia en el siglo XIX, 1942.
En los orígenes de la filosofía de la cultura, 1942 (agotado).
Rousseau y la conciencia moderna, 1944.
Ensayos críticos sobre filósofos alemanes, 1947.
El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica, 1952.
La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, 1955.

En Editorial Losada - Buenos Aires:

El pensamiento antiguo, 2 tomos, 1ª ed. 1942; 2ª ed. 1945; 3ª ed. 1952; 4ª ed. 1959.
Tres filósofos del Renacimiento, 1947 (agotado).
Breve historia del pensamiento antiguo, 1955.
Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento, 1955.
Guía bibliográfica de la filosofía antigua, 1960.

En Editorial Hachette - Buenos Aires:

La ciencia de la lógica de Hegel, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, 2 tomos, 1956.
Problemas de cultura y de educación, 1957.
En los orígenes de la filosofía de la cultura, 2ª ed. ampliada, 1960.